Franz Joseph Molitors metaphysische Geschichtsphilosophie

Inaugural-Dissertation

Der Hohen Philosophischen
Fakultät der Universität
Erlangen

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Carl Frankenstein

Charlottenburg


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Referent: Geheimrat Prof. Dr. P. Hensel.
Dekan: Prof. Dr. v. Negelein.

Inhalts-Verzeichnis.

Vorwort.

Die nachfolgende Arbeit will auf die eigentümliche Geschichtsphilosophie eines fast völlig verschollenen deutschen Philosophen der Restaurationszeit hinweisen. Es mag daher zunächst von Wichtigkeit sein, sich zu überlegen, warum ein Werk, das zu seiner Zeit in weiten Kreisen Aufsehen und Bewunderung erregte, solcher Vergessenheit anheimfallen konnte.

Nicht alle Werke gehen im Laufe der Zeit aus dem Grunde unter, weil ihre Inhalte zu lebensschwach sind; oft ist es die in dem Werke abgebildete geistige Struktur des Verfassers, die eine selbständige, d. h. von diesem Verfasser unabhängige Wirkung seiner Ideen erschwert.

So war es auch bei Franz Joseph Molitor. Sein Werk „Philosophie der Geschichte oder über die Tradition des alten Bundes und ihre Fortführung in der Kirche des neuen Bundes“, dessen einzelne Bände in großen Zeitabständen[1]) veröffentlicht wurden, ist ein dauernder Versuch, zwei sich letzten Endes schroff gegenüberstehende Weltanschauungen, die jüdisch-kabbalistische und die christlich-katholische, zu einer Synthese zu bringen. Ein strenger Katholik, der sein von Krankheit geschwächtes Leben mit asketisch-rigoroser Strenge ausschließlich in den Dienst einer Idee stellt, die er als zentral erkannt hat, sucht Molitor seine tiefe, durch philosophische Reflexion fundierte Religiosität mit der religiös-fundierten Metaphysik des Judentums zu vereinen. Intensivstes Studium der jüdischen Literatur, dem er 47 Jahre seines Lebens widmete, hatte ihm wie kaum einem anderen Menschen die Augen geöffnet für die Tragweite der Grundideen der jüdischen Metaphysik. Vielleicht fühlte er sich sogar in seiner eigenen katholischen Religiosität bedroht durch die Erkenntnis jener anderen Inhalte. So kann es wenigstens scheinen, wenn man seine hingebenden Darstellungen des Judentums und seiner Realität liest. Er war jedoch zu sehr Katholik, als daß er sich ausschließlich auf jene Ideen hätte konzentrieren oder die letzten Konsequenzen aus ihnen hätte ziehen können; vielmehr mußte er versuchen, die beiden Weltanschauungen wechselseitig zu stützen. Als „reiner Wissenschaftler“ hätte er entweder die eine oder die andere (oder auch beide unabhängig voneinander in ihrer Antithese) darstellen müssen. Hätte er das getan, so wäre es ihm möglich gewesen, die einzelnen Probleme als solche, wenn auch im systematischen Zusammenhang des Ganzen, so doch

zugleich in isolierter Ausprägung erfassen zu können. So aber ordnete sich ihm alles Einzelne der einen großen Linie unter, die für ihn gleichzeitig eine große Tendenz bedeutete: das Christentum mit dem Judentum, die Tradition und Realität des alten mit der des neuen Bundes zu verbinden.

Hier liegt aber auch der Grund dafür, daß Molitor als Philosoph vergessen werden konnte. Als Kabbalah-Forscher schätzt man ihn auch heute noch[2]), ebenso wie zu seiner Zeit, in weiten Kreisen. Als reinen Philosophen hat man ihn schon zu seinen Lebzeiten nur selten betrachtet[3]). Als katholischer Philosoph aber, d. h. als Philosoph, dessen Ideen im Dienst einer religiösen Absicht standen, war er von vornherein nur auf ein geringes Publikum angewiesen, bei dem außerdem der Eindruck seiner Persönlichkeit den seiner Ausführungen noch verstärkte. Die Intention seiner nach der Religion orientierten Philosophie war die Regeneration des Lebens. Diese Tendenz verband sich mit dem Bestreben, die jüdische und die christliche Weltanschauung, die in ihm selber wider einander stritten, auszugleichen. Und so entstand seine Geschichtsphilosophie: — aus einem religiös-metaphysischen und ethischen Bedürfnis also. — Dies durfte in der nachfolgenden Arbeit nicht durch eine einseitig philosophische oder kabbalah-exegetische Darstellung verwischt werden. Bisher hat man ja gerade die Geschichtsphilosophie Molitors (vielleicht unter dem Einfluß seiner eigenen Betonung) niemals als solche, sondern immer nur im Zusammenhang mit seiner katholischen Philosophie betrachtet. Hier soll nun Molitors Geschichtsphilosophie selbst und ihre Entstehung aus der eigentümlichen Synthese der jüdischen und katholischen Weltanschauung dargestellt werden.

Aus diesem Grunde wurde auch die zwischen religiöser und freier metaphysischer Ausdrucksweise schwankende Diktion großenteils beibehalten, einerseits, um deutlich zu machen, wie sich auch im Formalen die unüberwundene Diskrepanz zwischen seiner christlichen, metaphysisch-begründeten Religiosität und seiner jüdischen, religiös-begründeten Metaphysik manifestiert, andererseits, um nicht durch eine solche Transponierung in eine andere Ebene, wenn auch nur die des Formalen, auch die Inhalte mit anderen Ideen in assoziativen Zusammenhang zu bringen und sie so zu fälschen.

Ebenso erklärt sich aus dem Bestreben, eine nach Möglichkeit objektive Darstellung der Geschichtsphilosophie Franz Joseph Molitors zu geben, die Tatsache, daß im Laufe der Arbeit nur immanente Kritik geübt wurde, und zwar in der Hauptsache da, wo es sich um die konstitutive Problematik seiner Geschichtsphilosophie handelt: um die Beziehung des Judentums zum Christentum. Dagegen das Prinzip seiner Geschichtskonstruktion selbst oder seine Einstellung zur Historie zu untersuchen, wurde vermieden, um den Zweck dieser Arbeit, der in der Hauptsache darin besteht, auf Molitor erst wieder einmal hinzuweisen, nicht zu verfehlen.

Eine Explizierung der spekulativen Ideen war unbedingt notwendig, wenn auch — scheinbar — nicht alles, was hier auseinandergesetzt wird, für die Geschichtsphilosophie von Wichtigkeit ist. Denn das spekulative Weltbild ist ein integrierender Bestandteil dieser Philosophie der Geschichte, die in das Zentrum ihrer Konstruktion die Beziehung zwischen Gott und Mensch setzt. Spekulation und Geschichtsphilosophie sind letzten Endes bei Molitor identisch.

Weshalb der Verfasser gerade diese Geschichtsphilosophie der Wiedererweckung für wert hielt, hat er im Rahmen der Einleitung darzulegen versucht; denn hier sollte der geschichtsphilosophische Wertmaßstab aufgestellt werden, nach dem Molitors Werk zu beurteilen ist.

In rein formaler Hinsicht sei bemerkt, daß der Verfasser sich bei der Transkription hebräischer Namen im Prinzip an Molitor angeschlossen hat, der (s. I^1 S. 9) die exakte Aussprache durch die Schreibweise wiederzugeben bestrebt ist, ohne jedoch hierbei konsequent zu verfahren. Einige der auffallendsten Inkonsequenzen sind vom Verfasser korrigiert worden.

Einleitung.

Seit langem schon bemüht man sich, den Begriff der Geschichtsphilosophie zu klären, zu begrenzen und zu bestimmen. Die Unklarheit auf diesem Gebiete philosophischer Spezialforschung, für das erst lange Zeit nach Kant, ja auch lange Zeit nach der Blüte geschichtsphilosophischer Spekulation das kritische Interesse erwachte, machte natürlich jede Diskussion über die konstituierenden Prinzipien und die Aufgabe der Geschichtsphilosophie unmöglich. Man begnügte sich, konstruktive Theorien über den geschichtlichen Verlauf aufzustellen, bzw. systematisierende Darstellungen der geschichtsphilosophischen Bemühungen zu geben[4]). Erst durch Windelband und Rickert wurde der Blick auf die grundlegende Frage der Methode gelenkt und damit eine neue Epoche wissenschaftlicher Geschichtsphilosophie eingeleitet. Das Prinzip kritischer Methodensonderung, das Kant nur begründet hatte, führte nicht nur zu der bekannten Unterscheidung zwischen Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften[5]), sondern auch zu weiterer Trennung innerhalb der beiden großen Gruppen. Denn, wenn diese sich zwar aus dem Zusammenschluß einzelner Wissensgebiete unter der konstitutiven Leitung der (individualisierenden und generalisierenden) Methode ergaben, so stand doch die Methodenlehre selbst über den beiden Gruppen von Wissenschaften und war anwendbar zur Sonderung der verschiedenen Betrachtungsweisen auch innerhalb der durch die übergeordnete Methode bedingten Umgrenzung. Erst jetzt war die Möglichkeit gegeben, die konstitutiven Prinzipien der verschiedenen Wertgebiete, die Fülle der Betrachtungsweisen der Wirklichkeit kritisch voneinander zu trennen.

Wieweit ist diese Trennung in der Geschichtsphilosophie möglich, und wieweit ist sie vollzogen? Das ist die Frage, die uns zunächst zu beschäftigen hat. Vielleicht in allen Wertgebieten lassen sich bestimmte Analogien für den Aufbau und Fortgang der Forschung feststellen. Den Ausgang bildet die reine Wirklichkeit („das heterogene Continuum“)[6]). Die Umwandlung zur Mathematik, zur Naturwissenschaft oder zum Kunstwerk (um nur einige Möglichkeiten herauszugreifen) geschieht durch die konstitutiven Kategorien dieser Umwandlungsgebiete. Dieser zweiten Stufe folgt die der logischen Untersuchung der verschiedenen Methoden, also z. B. Erkenntnistheorie oder Ästhetik. Auf der Basis dieser logischen Untersuchung baut sich dann die systematische Zusammenfassung (also etwa die Enzyklopädie) auf.

Diesen Stufen entsprechen in der Geschichtsbetrachtung: 1. die geschichtliche Wirklichkeit als die kausale Abfolge unendlicher Fakten; 2. die auswählende Bearbeitung dieser Wirklichkeit durch den wertbeziehenden Historiker, wodurch die Historie als Wissenschaft zustande kommt[7]); 3. die erkenntnistheoretische Untersuchung der Methoden dieser Wissenschaft, die Geschichtslogik; 4. die philosophische Universalgeschichte als die systematische Verbindung aller Einzelhistorien (natürlich nicht aller Einzelgeschehnisse) zu einer Ganzheit.

Keine dieser Stufen enthält jedoch die eigentliche Geschichtsphilosophie. Denn wenn Bernheim der Geschichtsphilosophie die Funktion gibt, dem Historiker die Fülle der als wirklich gegebenen Fakten zu ordnen[8]), so ist dies doch schwerlich als der Inhalt der spezifisch geschichtsphilosophischen Tätigkeit zu bezeichnen. Die Ordnung der Fakten ist bereits Aufgabe des Historikers. Philosophisch ist diese Tätigkeit nur insofern zu nennen, als jede Bearbeitung der Wirklichkeit nach philosophischen Prinzipien vor sich geht, ohne daß jedoch bereits in dem Akt des „Bearbeitens" Klarheit über diese Prinzipien vorhanden zu sein braucht (sie ins philosophische Bewußtsein zu heben, ist erst Sache des Logikers). Und so trennt ja auch gerade Beınheim an einer anderen Stelle seines Werkes die philosophierende Betrachtung der Weltgeschichte und die Geschichtsphilosophie (wenn auch die Geschichtsphilosophie die Universalgeschichte als ihr Material, die Universalgeschichte dagegen die Geschichtsphilosophie als ihre Direktive nicht entbehren könne). Er sagt[9]): „Geschichtsphilosophie ist in erster Linie nach aller Analogie der Wort- und Begriffsbildung Philosophie, und keine philosophische Disziplin hat einen derartig deskriptiven Charakter, wie ihn die Universalgeschichte hat."

Damit kommen wir auf eine wesentliche Bestimmung des Begriffs Geschichtsphilosophie. Die Natur, die das Objekt der naturphilosophischen Betrachtung bildet, ist eine völlig andere als die des Naturwissenschaftlers, wenn auch die beiden zugrunde liegende Wirklichkeit die gleiche ist. Die konstituierenden Kategorien sind sich diametral entgegengesetzt. Die Kunst, die der Künstler schafft, und die Kunst, von der der Kunstphilosoph (so z. B. Schelling) spricht, haben kaum etwas miteinander gemein (obwohl sich hier mehr Berührungspunkte aufzeigen ließen als bei unseıem ersten Beispiel). Beide, der Naturphilosoph wie der Kunstphilosoph, suchen die der Welt als Wirklichkeit zugrunde liegenden Prinzipien zu erfassen, suchen die Wirklichkeit zu interpretieren. Und die Kunst, bzw. die Natur gibt ihnen nur das Material an die Hand, das sie zur Exemplifizieıung ihrer philosophischen Weltansicht benötigen.

Ähnlich der Geschichtsphilosoph. Die Wirklichkeit des Geschehenden, die dem Historiker in gleicher Weise wie dem Geschichtsphilosophen gegeben ist, wird von ihm mit ganz anderen Katego-

rien und zu einem ganz anderen Zweck[10]) bearbeitet wie von dem Historiker. Der Historiker will — normaliter — Erkenntnis des geschichtlichen Universums; er wählt wertbeziehend[11]), nicht wertend, aus der unendlichen Fülle des Gegebenen die Fakten aus, die den Gesamtprozeß des Gewordenen veranschaulichen[12]). Die Geschichte ist ihm Selbstzweck, das Material muß ihm daher heilig sein. Der Geschichtsphilosoph dagegen benutzt das Material des geschichtlich Gegebenen zur Exemplifizierung seiner philosophischen Anschauung von dem Aufbau der Welt. Die Historie ist „die Erforschung und Darstellung des einmaligen Entwicklungsprozesses“[13]). Der Geschichtsphilosoph fragt: Was liegt diesem Entwicklungsprozeß zugrunde im Menschen, welche Lebensbewegungen des Menschen haben die und die geschichtlichen Prozesse hervorgerufen? Den Geschichtsphilosophen interessiert also primär der Mensch und die Einwirkungen seiner freien Handlungen auf den geschichtlichen Verlauf im weitesten Sinne. Sodaß also nicht nur die eigentlich historischen Prozesse als Äußerungen der menschlichen Lebensbewegungen angesehen werden, sondern auch die Krankheiten des menschlichen Geistes, die sich in der Entwicklung seiner Anschauungen[14]) manifestieren, zum Objekt geschichtsphilosophischer, d. h. struktur-interpretatorischer Arbeit werden (s. u. S. 83). Für den Geschichtsphilosophen wäre daher eine Universalhistorie völlig überflüssig, da er ja die Geschichte nur benutzt, um durch sie den Menschen zu erklären. Dazu aber könnte ein einziges Beispiel einer Entwicklung, wenn es nur stringent genug wäre, ausreichen. (In praxi wird man allerdings schon deshalb mehrere Beispiele brauchen, weil man kein einziges nach allen seinen Bedeutungen hin ausschöpfen und verstehen kann und daher die wechselseitige Ergänzung vieler Veranschaulichungen nötig hat.)

Vergleichen wir mit der aufgestellten Funktion der Geschichtsphilosophie die Hauptrichtungen in ihrer bisherigen Entwicklung! Es wird sich hierbei allerdings einzig und allein um die Bemühungen handeln, in der Geschichte irgendein Gesetz oder einen „Sinn“ aufzufinden. Der Geschichtslogiker ist in erster Linie Logiker, der Universalhistoriker in erster Linie Historiker (s. o. Bernheim); so kommen nur die Teile der Geschichtsphilosophie, die Elert[15]) „apologetische Geschichtsphilosophie“ nennt, in Betracht. Er teilt sie ein in theologische, juristisch-staatsphilosophische, metaphysische, ethische und fatalistisch-naturwissenschaftliche Theorien[16]). Während die letzte aus späterhin zu erörternden Gründen als Geschichtsphilosophie fortfällt, handelt es sich bei den ersten dieser Konstruktionen um die Bestimmung des Zieles, welches entweder in der besten Staatsverfassung oder in der entwickeltsten Moralität, entweder in der sich selbst erfassenden und objektivierenden Vernunft oder in der Rückkehr der Welt in ihren Anfangspunkt (Gott) angesetzt wird. Fragt man jedoch weiter: Welches ist der Sinn einer solchen Entwicklung zu diesem oder jenem Ziel ?—, so ergibt sich hier

bereits die Grenze der Beantwortungsmöglichkeit: denn der Sinn der Geschichte, der in der Entwicklung zu dem angesetzten Ziel hin gesehen wird, ist nicht (als metaphysische, der objektiven historischen Welt immanente Realität), sondern der Sinn bildet gleichsam die Grundkategorie der geschichtsphilosophischen Betrachtungsweise. Das Ziel ist entweder zugleich die Norm, an der die jeweiligen historischen Zustände gemessen werden, oder aber es ist der zwingende Magnet, der die Weltentwicklung mit Notwendigkeit zu sich heranzieht. Im ersten Fall bleibt die Freiheit des Menschen gewahrt, im zweiten ist sie aufgehoben.

Im Gegensatz hierzu bestimmten wir die Funktion der Geschichtsphilosophie dahin, daß sie die Objektivierungen der Lebensbewegungen des Menschen in der (im weitesten Sinne gefaßten) Geschichte festzustellen habe; und so ergibt sich erstens, daß der Begriff des historischen Zieles entbehrlich ist, ohne daß dadurch die Geschichte sinnlos würde. Sie hat eben den Sinn, den der Mensch ihr gibt. (So kann der Satz verstanden werden: „Der Mensch ist das Zentralgeschöpf der Welt.“)[17]) In dieser Auffassung ist allerdings der Sinn nicht eine Kategorie unseres Denkens, sondern vielmehr die durch den Menschen und sein Verhalten instituierte Wirklichkeit. Der Geschichtsphilosoph verfolgt den Verfall und die Regeneration des Menschen und seiner Welt, ist also im hohen Grade ethisch[18]) orientiert. Dies ist wichtig zu betonen, um dem Mißverständnis vorzubeugen, als handele es sich hier um einen rein deskriptiven Historismus. Der Unterschied zu den anderen geschichtsphilosophischen Theorien ist nur der, daß die Norm dort in dem Ziel lag, hier hingegen in der Grundlage aller historischen Prozesse, der Lebenskraft des Menschen, die sich in positiver und negativer Weise bewegen kann. Leben soll sein, das ist das normative Axiom dieser Geschichtsphilosophie (und wenn man will, kann man hierin eine Teleologie sehen); ob und wie es ist, das hängt vom Menschen ab. Jede Wertbeziehung ist also hier zugleich eine Wertung. Und so läuft diese Geschichtsphilosophie hinaus auf das eminent ethische Postulat der Erhöhung des Lebens, während die oben angeführten Theorien sehr leicht zu fatalistischen Konsequenzen führen konnten (wie im folgenden noch deutlicher zu zeigen versucht werden soll). Ganz unabhängig davon ist die Frage, ob der geschichtliche Verlauf eine unendliche Annäherung an irgendein Ziel ist. Bei der geschichtsphilosophischen Beurteilung interessiert dies in keiner Weise („der Messias in der Unendlichkeit“ hat höchstens religiöse oder spekulative Bedeutung). Die Geschichte bleibt auf der Erde (wie Rickert es fordert)[19]) und die Geschichtsphilosophie auch.

Bei der Betrachtung von Molitors Geschichtsphilosophie werden wir sehen, daß er in ihr die soeben auseinandergesetzte Betrachtungsweise zu verbinden sucht mit der theologischen Geschichtsphilosophie. Doch um zu verstehen, wie dies möglich ist, müssen wir zunächst

den Begriff des Gesetzes und seine Beziehung zu den damit zusammenhängenden Begriffen (Plan, Kausalität usw.) zu klären versuchen.

Der Historiker, der die einmaligen Prozesse der geschichtlichen Entwicklung zu erforschen und darzustellen hat (s. o. S. 13), darf diese einmaligen, individuellen Prozesse nicht unter allgemeine Gesetze als Exemplifikationen subsummieren[20]). Doch damit ist noch nicht entschieden, ob dies auch für den Geschichtsphilosophen gilt. Ja, wie sollte er seine Funktion, alle historischen Prozesse als Objektivationen der menschlichen Lebensbewegungen zu verstehen, erfüllen, wenn er nicht bestimmte Gesetze dieser Bewegungen konstatiert. Nur darf man diese nicht mit den geschichtlichen, bisher von Historikern und besonders von Geschichtsphilosophen aufgestellten Gesetzen identifizieren. Hier handelt es sich um philosophische, nicht um historische Gesetze. Ein Beispiel mag dies erläutern:

Auch bei Molitor spielt das Gesetz des Umschlagens von einem Extrem ins andere eine wichtige Rolle: Die Entwicklung müsse immer erst bis zu einem Maximum von Negativität fortgeschritten sein, damit sich Gott dann der gefallenen Menschheit annehme und sie wieder aufrichte. (Er konstruiert allerdings daraus kein notwendiges Gesetz der Geschichte, sondern hält es für eine Methode der göttlichen Führung; doch braucht uns dies jetzt nicht zu interessieren.) Als historisches Gesetz, ohne Zuhilfenahme des transzendenten Eingriffs, formuliert, würde sich der Satz ergeben: Wenn die Menschheit im Prozeß des Verfalls begriffen ist, so kann eine Regeneration erst dann erfolgen, wenn der Verfall bis zu einem nicht mehr übersteigbaren Extrem fortgeschritten ist. Und man wird wohl auch umgekehrt sagen können: Wenn die Menschheit bis zu einem Maximum an Positivität fortgeschritten ist, so pflegt ein Umschwung einzutreten[21]). Hier handelt es sich also um ein Spezialgesetz der geschichtlichen Entwicklung. Nun hat der Geschichtsphilosoph die Aufgabe, dieses „Gesetz" als eine Strukturkausalität zu erfassen, d. h. festzustellen, warum es gilt und damit zugleich auch auf die Frage zu antworten, ob es mit Notwendigkeit gelten muß, ob also die Freiheit des Menschen gewahrt bleibt oder dem zwingenden Gesetz zum Opfer fällt. Die Antwort wird — nach dem Vorhergehenden — kaum zweifelhaft sein. Der Geschichtsphilosoph hat nachzuweisen, daß es sich hier nicht um ein allem historischen Geschehen zwingend zugrunde liegendes Naturgesetz handelt, sondern daß es bereits eine Folge der menschlichen Dekadenz ist, wenn solch eine Gesetzmäßigkeit herrscht. Der Mensch, auf einer bestimmten Stufe von Dekadenz stehend, braucht erst den fast völligen Verfall seiner Kräfte, um sich einen Anstoß zu geben und damit eine Aufwärtsbewegung seiner Entwicklung einzuleiten. Und was für den Einzelnen gilt, das gilt auch für die Gesamtheit. Andererseits kann sich der Mensch, wenn er auf einem Maximum

von Positivität angelangt ist, auf diesem hohen Niveau nicht halten, weil er trotz dieser Positivität noch nicht fundamental genug seine Dekadenz überwunden hat; es tritt dann ein Stillstand, d. h. ein Rückschritt ein. Denn „non elevari est labi, non progredi est regredi“[22]). Damit ist aber trotzdem noch nicht gesagt, daß dies so sein muß, sondern gerade der wahre Geschichtsphilosoph, der sich um die Aufzeigung der solchen Prozessen zugrunde liegenden strukturellen Kausalität bemüht, stellt auch die Forderung auf, „das Übel in der Wurzel auszurotten“ und sucht die Methode zu zeigen, durch die es möglich wird. Er zeigt also, daß es sich hier nur scheinbar um Gesetze handelt, die sich ihre Geltung nur durch die dekadente Schwäche des Menschen verschafft haben. So sucht der Geschichtsphilosoph nicht ein Gesetz, sondern er geht gleichsam noch einen Schritt weiter, indem er auch das Gesetz aus der Kausalität der menschlichen Struktur zu erklären unternimmt. Und die Freiheit des Menschen bleibt gewahrt trotz der kausalen Verbindung aller historischen Fakten und Prozesse. Als Ethiker gilt für den Geschichtsphilosophen die Kategorie der Freiheit. Der Mensch kann und soll alle seine Lebensprozesse positiv gestalten. Als Interpretator der historischen Vorgänge und Zustände aus dem Verhalten des Menschen folgt er der Kausalität. Hierin berührt er sich mit dem Historiker; allerdings ist das Objekt, auf das sie die Kategorie der Kausalität anwenden, ein verschiedenes: Der Historiker verknüpft die empirischen Fakten untereinander, der Geschichtsphilosoph verknüpft sie mit dem Menschen. Der Historiker ist eben — Historiker, der Geschichtsphilosoph — Philosoph.

Wir hatten als Beispiel das spezielle Gesetz des Umschlagens gewählt und versuchten daran zu zeigen, wie der Geschichtsphilosoph sich bemühen soll, über den Begriff des Gesetzes hinauszukommen. Wie verhält es sich aber mit den universalen Gesetzen, die der gesamten Entwicklung einen „Sinn“ geben sollen? Man muß hier zunächst einmal scheiden zwischen Gesetz als Entwicklungsplan und als Methode zur Erfüllung dieses Planes. Fichtes Einteilung in die fünf Perioden, Comtes Drei-Stadien-„Gesetz“, Hegels ebenfalls in drei Perioden eingeteilte Entwicklung der Selbsterfassung der Vernunft, Kants Entwicklung zur Moralität — überall handelt es sich nicht um ein Entwicklungs-Gesetz, sondern um einen Plan. Die falsche Identifizierung von Gesetz und Plan rührt vielleicht daher, daß in den angeführten Beispielen kein transzendenter Urheber angenommen, sondern der Plan als die der Entwicklung immanente Bahn aufgefaßt wird. Wo, wie in den theologischen Theorien, Gott als derjenige erscheint, der einen bestimmten Entwicklungsplan zur Erreichung seines Zieles instituiert[23]), da hat man nie von einem „Gesetz“ gesprochen, obwohl der Ausdruck hier ungleich mehr am Platze wäre; wenn man nämlich auf die Beziehung der Worte „Gesetz“ und „Gesetztheit“ achtet. Gesetz ist etwas Gesetztes, setzt also einen Setzenden voraus. Weil aber der Begriff

des Gesetzes diesen seinen ursprünglichen Sinn verloren hat und man darunter etwas Selbständiges versteht, deshalb bevorzugen die theologischen Geschichtsphilosophen den Begriff des „Planes" und die anderen, die das Setzende als dem Gesetzten immanent ansehen, den des „Gesetzes". Beide meinen jedoch den in einer bestimmten Bahn zu einem bestimmten Ziel hin verlaufenden Prozeß der Geschichte. Hierbei ist der Begriff der Bahn in einem doppelten Sinn zu verstehen: einmal formal als das Einteilungsschema der Entwicklung und zweitens material als die Methode zur Erreichung des Zieles, also als Gesetz in dem zweiten (eigentlichen) Sinn (s. o. S.16). — Wir haben zunächst noch einiges über die Möglichkeit und die Bedeutung des „Zieles" nachzuholen.

Daß die Freiheit des Menschen zum mindesten stark in Frage gestellt ist, wenn man ein (nicht in der Unendlichkeit liegendes, nur normatives) Ziel annimmt, wurde schon oben zu zeigen versucht. Nunmehr taucht vor uns die Frage auf, ob es völlig gleichgültig ist, in welcher Richtung das Ziel gesehen wird, d. h. ob wir einen dauernden Fortschritt nach oben, einen dauernden Rückschritt nach unten, oder einen dauernden Kreislauf annehmen. Die letzte Ansicht, die bekanntlich in der antiken Philosophie vorherrschend war, scheint deshalb ganz besonders jeder Geschichtsphilosophie zu widerstreiten, weil hier nicht nur die Freiheit des Menschen ausgeschaltet ist, sondern noch dazu die Tatsache des Lebens und der Geschichte überhaupt als absoluter Zufall erscheint. Der unendliche Kreislauf nimmt nirgends seinen Anfang und endet nirgends, die Geschichte erscheint als blind-notwendiger Naturprozeß — der Mensch ist überflüssig. Ebenso sinnlos wäre die Ansicht, die wir als Theorie des dauernden Rückschritts bezeichneten: daß die Geschichte (und mit ihr die ganze Welt) nichts ist als ein immer schwächer glimmender und allmählich verlöschender Funke, der durch Zufall einmal aus der ewig sich selbst gleichen Flamme Gottes absprühte.

Worin besteht nun der prinzipielle Unterschied der Fortschrittsidee von diesen Theorien (es handelt sich hier — wohl bemerkt — nicht um die Ansicht, nach welcher der Fortschritt nur als Norm postuliert wird, sondern um die, welche von dem tatsächlichen und notwendigen Fortschritt in der Geschichte überzeugt ist).

Hegel sagt[24]): Entwicklung ist qualitativer Fortschritt; es handelt sich dabei um ein aktives Hervorbringen des Geistes und nicht um ein organisches Wachsen. Läßt man dies gelten, so ist die Überzeugung von dem steten Fortschritt in der Geschichte identisch mit einem fatalistischen Optimismus, nach dem der Fortschritt das notwendige Entwicklungsgesetz der Welt ist, oder das, was der Geschichte erst ihren Sinn gibt; dieser Überzeugung liegt letzten Endes der Optimismus zugrunde, daß die Bewegungen des menschlichen Geistes und damit auch der gesamten menschlichen Struktur, d. h. die Aktivität, von der die Wertsteigerung in der

Geschichte abhängt, als die Grundfunktion des menschlichen Lebens niemals erlöschen kann, es sei denn, daß alles Leben, d. h. aber auch alle Geschichte aufhört. Solange es jedoch Leben und Geschichte gibt, muß auch die steigernde Lebensfunktion des Menschen in Aktion treten, muß es also Fortschritt geben. Hierin liegt der fundamentale Unterschied dieser Anschauung von den oben erwähnten Kreislauf- und Rückschrittstheorien; in diesem Idealismus liegt die bestechende Wirkung begründet, die die Fortschritts-Ideen (allerdings nicht alle mit gleichem Recht[25]) stets ausgeübt haben. Hierin liegt aber auch gleichzeitig die Gefahr: daß man nämlich die zugrunde liegende Voraussetzung, die steigernde Aktivität des Menschen vergißt. Daher ist es so wichtig, gegenüber den Fortschrittsgläubigen immer wieder zu betonen, daß die Wertsteigerung nicht mit Notwendigkeit eintritt, daß es auch eine wertvermindernde Tätigkeit des Menschen gibt. Ja, die umgekehrte Auffassung, daß die Geschichte der Prozeß eines langen, wenn auch nicht notwendigen Verfalls ist, enthält nicht nur einen Vorwurf, sondern auch eine dauernde Aufforderung. Der Geschichtsphilosoph, der diesen Vorwurf erhebt, bildet das Gewissen der Menschheit und hat somit eine eminent ethische Bedeutung (s. o. S. 14). Der Begriff des „bestimmten Zieles“ ist also abzulehnen zugunsten der menschlichen Freiheit; berechtigt bleibt das Ziel nur als bestimmende Norm (doch sollte man, um Mißverständnisse zu vermeiden, dies nicht ebenfalls „Ziel“ nennen).

Dasselbe gilt nun auch für den Begriff der „Bahn“, zum mindesten in formaler Hinsicht. Die Tendenz des Geschichtsphilosophen, eine apriorische Konstruktion solch einer Bahn zu finden, innerhalb deren die Entwicklung mit Notwendigkeit abläuft, ist begründet in der Auffassung, daß es die Funktion des Geschichtsphilosophen sei, die kausalen historischen Verknüpfungen auch als notwendig nachzuweisen[26]). Dies leistet natürlich am besten eine apriorische Konstruktion des Gesamtverlaufes (wenn auch dabei die Tatsachen oft vergewaltigt werden mußten, d. h. im Grunde etwas anderes als notwendig nachgewiesen wurde als die kausalen historischen Verknüpfungen). Außerdem hat man dadurch die Möglichkeit, sich in den unendlich mannigfaltigen Abläufen der Geschichte zu orientieren und sogar die Zukunft vorherzubestimmen. Daß allerdings Joachim von Floris, der vor mehr als 700 Jahren das dritte und letzte Zeitalter, „die Epoche des Johannes“, nahen sah[27]), heute noch seine Behauptung aufrechterhalten würde, ist nicht anzunehmen[28]). Nach Herder[29]) tritt die Menschheit mit dem Christentum aus dem Mannesalter heraus; Schelling[30]) bezeichnet die Zukunft als die Epoche der Vorsehung; Schlegel[31]) sieht das Zeitalter des Lichtes anbrechen, ähnlich wie Molitor die letzte Epoche (das Greisenalter der Menschheit) erwartet (s. u. S. 91). Wenn man Hegel wörtlich versteht, müßte die Geschichte stehenbleiben. Diese willkürliche Begrenzung der Geschichte beruht teils auf einer Be-

obachtung des empirischen Verlaufes und einer Spekulation über diesen Verlauf (ist also durchaus keine apriorische Konstruktion!), teils auf einer Substruktion ethischer, religiöser oder logischer Schemata unter den Geschichtsverlauf. Die Berechtigung eines solchen Verfahrens ist absolut unnachweislich; man muß daher mit Rickert[32]) die Einteilung in Altersstufen (trotz der Einschränkung, die wir bei Herder[33]), Fichte[34]) und auch bei Molitor finden, daß in jeder Epoche die vorhergehende und die folgende teilweise enthalten sind) ablehnen. Der Einwurf Schweglers bleibt zu Recht bestehen: eine Entwicklung kann erst an ihrem Ende übersehen und eingeteilt werden. Die Behauptung, die z. B. Rappoport in Anlehnung an die evolutionistische Theorie aufstellt: es sei nur nötig, die Idee der fortschreitenden Entwicklung in den Mittelpunkt der geschichtsphilosophischen Betrachtung zu setzen, um die Hauptmomente der Geschichte erkennen und das Fehlende konstruieren zu können[35]), wird hinfällig, wenn man den Standpunkt vertritt, der Geschichtsphilosoph solle nicht die Idee der fortschreitenden Entwicklung in den Mittelpunkt rücken, sondern die Freiheit des Menschen. Diese aber ist unvereinbar mit jeder apriorischen Konstruktion, wie auch mit jeder absoluten Vorherbestimmbarkeit. Nur hypothetische Geltung kann eine solche Vorhrebestimmbarkeit haben; der Geschichtsphilosoph kann nur sagen: Wenn die Struktur der Menschheit sich in dieser oder jener Richtung bewegt, dann wird die Geschichte einen entsprechenden Verlauf nehmen. Ebenso ist die aus der Naturwissenschaft übernommene Einteilung der Geschichte in Altersstufen nur als eine relative und fiktive berechtigt, d. h.: jede Geschichtskonstruktion ist bedingt durch die Zeit, in der sie aufgestellt wird; man kann nur sagen: uns erscheint (z. B.) die griechische Antike, verglichen mit unserer Zeit, als Epoche des Jünglingsalters.

Die letzte Frage, die uns das Problem des „Planes“ stellt, die Frage nach der Methode zur notwendigen Erreichung des Zieles, zu beantworten, erübrigt sich, da ja nach dem Obigen von einem festen, mit Notwendigkeit zu erreichenden Ziel in der Geschichtsphilosophie nicht die Rede sein darf. Die bestimmende Teleologie, die Kant annimmt, wenn er sagt[36]): die Natur wisse besser als der Mensch, was zur Erreichung des Zieles nötig sei, ist ebensowenig eine geschichtsphilosophische Kategorie wie die aus der naturwissenschaftlichen Betrachtung stammende Kausalität[37]).

Man nimmt dem Menschen seinen Sinn, wenn man ihn (in der Form einer unabhängig vom Menschen geltenden bestimmenden Macht) der Geschichte substituiert. Dagegen als erklärende Kategorien haben Kausalität und Teleologie in gleicher Weise geschichtsphilosophische Berechtigung. Bei Annahme eines Planes (als immanenten oder transzendenten Sinnes) bedeuten Kausalität und Teleologie gleichsam die Realisierungs-Methoden; in der „plan-

losen" Geschichtsphilosophie werden sie zu Hilfsmitteln der ethischen Betrachtung.

Wie ist nun Molitors Geschichtsphilosophie im Verhältnis zu der eben auseinandergesetzten Auffassungsweise zu bestimmen[38]?

Hegel sagt[39]: „Es handelt sich in der Weltgeschichte um nichts, als um das Verhältnis hervorzubringen, worin diese beiden Seiten (Gott und Subjekt, substanzielle Freiheit des Geistes und subjektive Freiheit des Individuums) in absoluter Einigkeit sind!" Was bei Hegel in primär-logischem Sinne gemeint ist, das ist, in der jüdisch-kabbalistischen Weltanschauung, in der wir die eine Komponente von Molitors Geschichtsphilosophie zu sehen haben, eine metaphysisch-reale Identität zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen, die als Norm gilt und durch den Menschen zu schaffen ist. Der Unterschied ist also der, daß bei Hegel der „Gott" (der Weltgeist) schon in seiner Entwicklung dei Welt immanent ist, während diese Immanenz in der jüdischen Auffassung nur als Potentialität, als vom Menschen zu verwirklichende Norm angesehen wird. Bei Molitor ist aber außerdem (und in stärkerem Maße) noch die katholische Weltanschauung wirksam, nach der die Trennung von Gott und Welt nicht streng genug vollzogen werden kann (s. u. S. 24). Diese beiden Komponenten sucht er nun zu einer — nicht immer ganz einleuchtenden — Synthese zu verbinden: Gott in seiner absoluten Freiheit hat die Welt geschaffen und damit zugleich den Plan instituiert, durch den er sein Ziel erreichen will. Ist in der jüdischen Auffassung dieses Ziel die absolute Gott-Immanenz, so ist es bei Molitor die absolute Welt-Transzendenz, ohne daß jedoch dadurch die Welt als solche aufhört zu sein (und zwar die vollkommenste Manifestation Gottes zu sein). Die Erreichung des Zieles setzt aber die Aktivität des Menschen voraus. Denn sonst wäre in der Tat, wie Rickert[40]) sagt, nicht einzusehen, warum sich ein Prozeß in der unvollkommenen Endlichkeit erst vollziehen soll, der doch in der Vollkommenheit Gottes bereits absolut vollendet da ist. Nur durch die von Gott unterschiedene Existenz des Menschen in der Welt (die damit jedoch noch nicht notwendigerweise isoliert sein muß) und seine freie Aktivität erhält die Schöpfung und die Geschichte einen Sinn; d. h. aber, daß der von Gott eingesetzte Plan durchkreuzbar ist[41]) durch den emanzipatorischen Willen des Menschen (s. u. S. 39), ohne jedoch als Plan aufzuhören zu gelten und zu wirken. Der Plan wird nur verzögert und nicht umgeworfen[42]). Er ist also doch letzten Endes unabhängig vom Menschen, weil er unabhängig davon gilt, ob er in gottgewollter oder entstellter Weise erfüllt wird. Erfüllt wird er auf jeden Fall[43]). Hier liegt die durch die eigentümliche Synthese zwischen katholischer und jüdischer Weltauffassung bedingte Inkonsequenz der Molitorschen Geschichtsphilosophie. Entweder muß er annehmen, daß sich die Menschheit noch so sehr von Gott entfernen, also verfallen kann — Gott führt sie dennoch nach dem durch die Schuld

des Menschen nur entstellten, aber im Prinzip doch erhaltenen Plan zu demselben Ziel, das auch erreicht worden wäre, wenn der von Gott gewollte Weg nicht aufgegeben wäre. Dann ist aber die Aktivität des Menschen bestenfalls eine Zugabe, doch keineswegs notwendig, der eigentliche Aktor der Geschichte ist und bleibt Gott. Oder die Aktivität des Menschen ist das Bestimmende; dann muß, selbst wenn ein göttlicher Plan als ursprünglich zugrunde liegend angenommen werden sollte, dieser Plan nicht nur durchkreuzt, sondern auch ausgeschaltet werden können. Eine Synthese wäre nur dann möglich, wenn man annehmen wollte, daß der Plan nicht eine transzendente Festlegung, sondern — als Norm — eine im tiefsten Grunde der menschlichen Struktur liegende Macht, etwa das „metaphysische Gewissen“ ist, das zwar durch den bewußten Willen zum Bösen und die negative Aktivität des Menschen unterdrückt, aber niemals ausgeschaltet werden kann und folglich seine Funktion als warnende und zum Positiven zurückweisende Stimme andauernd ausübt, daß also die Geschichte letzten Endes auf einen unendlichen Kampf zwischen diesem „Plan“, d. h. dem metaphysischen Gewissen und der negativen Aktivität des Menschen, also im gewissen Sinne zwischen der göttlichen und der menschlichen Freiheit darstellt. (Diesem Kampf jedoch ein Ende in der Endlichkeit setzen zu wollen, wäre eine neue sinnlose Inkonsequenz.) Jedoch muß hier ausdrücklich betont werden, daß sich eine solche Auffassung nirgends bei Molitor findet. Vielmehr herrscht überall eine Diskrepanz zwischen dem „Gesetz“ der Empirie und dem „Gesetz“ der Transzendenz. Wir sahen sie schon bei dem Problem der hypothetischen und der absoluten Vorherbestimmbarkeit auftauchen. Noch deutlicher wird sie bei dem der Tradition.

Bekanntlich nannte Molitor sein Werk „Philosophie der Geschichte oder über die Tradition“ [44]). Welche Bedeutung hat für ihn die Tradition? Auf der einen Seite überträgt er den Rhythmus alles organischen Geschehens, die Zentrifugalität und Zentripitalität auf die Geschichte, so daß diese fast wie ein Atemzug Gottes erscheinen könnte. Auf der anderen Seite aber betont er die eminente Wichtigkeit der Tradition nicht nur im historischen Sinne: auch hier wieder das zwingende Gesetz der Transzendenz (oder besser: zur Transzendenz) neben der freien Entwicklung der Menschheit. Denn das bedeutet bei Molitor die Tradition: daß jede Generation der folgenden ihren geistigen und vitalen Bestand übergibt, damit diese ihn kläre und weiterführe. Dies setzt aber eine positive Aktivität des Menschen voraus; hier handelt es sich nicht um ein organisches Wachsen aus der Wurzel (Gott), sondern um die Bildung eines Organismus durch jedes Geschlecht. Die Inhalte der Vorfahren sind nicht vergangen, die Zeiten sind nicht isoliert, sondern, wie Baader[45]) sagt: „Wie wir bei unseren Vorfahren waren, sind diese noch bei uns“. Ihre Inhalte werden im Laufe der Tradition geklärt. Ihr Wert steigt also — das ist die Konsequenz

aus der Synthese der Traditions-Idee mit dem Gedanken, daß ein organischer Entwicklungsplan in der Geschichte herrscht, und mit Notwendigkeit zur Transponierung alles Realen ins Ideale führt —. Aber die Inhalte verlieren auch an Umfang, Kraft und Wert im Laufe der Entwicklung, in der die Menschen „in ihrer Wurzel verdorben“ wurden — das ist die Konsequenz aus der Synthese der Traditions-Idee mit der kabbalistischen Auffassung vom Verfall des Menschen durch seine eigene Schuld —. Die erste Synthese führt zu einem optimistischen Fatalismus, die zweite zu dem ethischen Postulat, sich dem Zentrum, das der Mensch in seiner egozentrischen Tendenz verlassen hat, wieder zu nähern. Da, wo Molitor sich also mehr als Kabbalist zeigt, denn als Katholik, erfüllt er die oben aufgestellte Funktion des Geschichtsphilosophen allerdings in hohem Maße. Daß er sie jedoch nicht konsequent bis zu ihrem Ende durchführen kann, sondern in vieler Hinsicht zu einem religiös-optimistischen Fatalismus hinführende Ansichten haben muß, wird wohl schon aus dem Ebengesagten deutlich geworden sein.

Aus den Tendenzen seines Werkes heraus erklärt es sich auch, daß Molitor weder kulturphilosophische noch universalhistorische Interessen hat, sondern nur die eine Kette der Tradition verfolgt, die er für die reinste hält: „Die Tradition des alten Bundes und ihre Beziehung zur Kirche des neuen Bundes“. Diese eine Entwicklung veranschaulicht den Plan Gottes, seine mannigfachen Durchbrechungen durch den Menschen und die immer wieder einsetzende Führung durch Gott.

Daß erst durch das Christentum eine Philosophie der Geschichte möglich wurde, ist eine Ansicht, die wir bei Schlegel[46]), Hegel[47]) und ebenso bei Windelband[48]), Eucken[49]), Rickert[50]) u. a. finden. Erst durch das Christentum sei der für jede Geschichtsphilosophie unumgänglich notwendige Begriff der universalen Menschheit als Forderung aufgestellt worden: alle sollen Gott suchen. Dieses letzte, also die Inhaltsbestimmung des sonst ganz leeren Begriffs der „universalen Menschheit“, ist das Ausschlaggebende. Deshalb ist auch die Stoa, die diese religiöse Inhaltsbestimmung nicht kennt, vom Christentum weit getrennt und kann höchstens als eine seiner Vorstufen bezeichnet werden. Anders aber liegt es in der jüdischen Weltansicht. Hier ist der Begriff der universalen Menschheit als der Gemeinschaft all derer, die JHVH folgen, schon lange vor dem Christentum vorhanden; und so konnte, wenn auch nicht in philosophisch-reflexiver Form, doch auf der Basis der jüdischen Gottes- und Weltanschauung eine „Geschichtsphilosophie“ entstehen, die in der Bibel niedergelegt und in der exegetischen Literatur, besonders in der Kabbalah, ausgebildet wurde[51]). Dies führte Molitor bei seinem Studium der jüdischen Literatur ganz folgerichtigerweise auf eine Verbindung des Judentums mit dem Christentum als der beiden Religionen, oder besser

der einen Traditionskette, in der der Gedanke der universalen Menschheit, die sich um Gott als Zentrum schart, wenn auch in zwei verschiedenen Weisen ausgebildet ist. Diese beiden „Ausdrucksweisen" der gleichen Idee zu verfolgen, ist der Sinn der historischen Auswahl, die er in seiner Geschichtsphilosophie vorgenommen hat.

---

1. HAUPTEIL.

Die spekulativen Ideen.

Bevor wir in eine genauere Analyse von Molitors Philosophie der Geschichte eintreten können, müssen wir zunächst einige seiner spekulativen Grundideen zu klären versuchen, die den Unterbau seiner geschichtsphilosophischen Ansichten bilden. Es ist dies hauptsächlich die Idee von dem hierarchischen Stufenaufbau alles Existenten in über- und untergeordneten Systemen, also höheren und niedrigeren Seinsstufen (II, 86). Was sich nämlich hier als koexistente Systematik, also als Organismus zeigt, hat sein Korrelat im Prozeß der Geschichte, deren Aufbau in sukzessiver Folge den gleichen Organismus formiert, deren Gesetze also ebenfalls den metaphysischen Aufbauprinzipien der Welt und der Kreatur homogen sein müssen. Ihren Grund hat diese Übereinstimmung in der Allem übergeordneten Struktur Gottes, deren Abbild alles Existente ist, deren in sich notwendige Stufungen sich also in Welt und Geschichte als bedingte Anordnung und Abläufe wiederholen werden. An erster Stelle muß daher die Betrachtung der Struktur Gottes stehen.

Die katholische Philosophie der damaligen Zeit (Günther, Sengler, Franz Hoffmann usw.) sah eine ihrer Hauptaufgaben in der Polemik gegen den Pantheismus, wo immer er auch nur in leisesten Andeutungen zu vermuten war. Die Trennung zwischen Gott in seinem absoluten An-sich-sein ohne Beziehung zur Welt und Gott in seiner Weltmanifestation konnte nicht scharf genug vollzogen werden[52]). Diese Idee einer absoluten Transzendenz, durch die allein erst die unbeschränkte Allmacht Gottes deutlich werden sollte, ist der kabbalistisch-jüdischen Auffassung, auf der Molitor seine spekulativen Ideen aufbaut, völlig fremd. Sie kennt wie er (II, 56) sagt: „den Unterschied zwischen der Gottheit an sich und ihrer Erscheinung nicht", Gott erscheint in seiner „weltführenden Wirksamkeit", sein An-sich-sein bleibt verborgen (I² 347). Molitor identifiziert hierbei allerdings den kabbalistischen Begriff des Ejn Ssoph, des „Verborgenen der Verborgenen", den kein Denken erreicht, mit dem transzendenten Gott-an-sich der christlichen Philosophie und kann so seine Behauptung durch die Tatsache stützen, daß über Ejn Ssoph als solchen in der ganzen Kabbalah nicht spekuliert wird[53]). Die Erscheinung Gottes in den Ssephiroth, auf die die Kabbalisten allein ihre Betrachtung lenk-

ten, sei aber ohne eine urbildliche an sich seiende Gottheit, in der das innere Prinzip der Erscheinung enthalten sei, unableitbar, und eine solche Ableitung bilde denn auch eine Hauptschwäche der jüdischen Auffassung[54]).

Wodurch wird es nun Molitur möglich gemacht, die absolute Transzendenz durch seine Spekulation zu erreichen? — „Daß Gott ist, braucht man von dem Philosophen nicht zu lernen", sagt Baader[55]); und auch bei Molitor finden wir nur eine indirekte „Beweis"führung, indem er die philosophischen Ansichten, die Gott als unendlich schöpferische und belebende Macht ablehnen, durch Aufzeigung ihrer praktischen Konsequenzen zu widerlegen sucht. Doch liegt auch hier der Akzent weniger auf dem „Beweis" für das Dasein Gottes, als vielmehr auf der praktischen Tendenz, die theoretischen Möglichkeiten zur Regeneration des Menschen aufzuzeigen (darüber s. u. S. 90f). Die Tatsache, daß die Welt von Gott geschaffen ist und mit ihm in engster Verbindung steht, erscheint ihm durch innere Evidenz absolut gesichert (II, 132). Nunmehr fragt er sich: was folgt aus dieser Tatsache für die Struktur Gottes und der Kreatur? Hier stellt er den aus der Kabbalah entlehnten[56]) Fundamentalsatz auf, daß alles Endliche Abbild des Absoluten ist, welches folglich aus diesem seinem Abbild erkennbar sein muß[57]). Denn zum mindesten in dem Schöpfungsprozeß liegt eine gewisse Beziehung zwischen Gott und Welt vor. Selbst wenn der unendliche Gott etwas ihm absolut Entgegengesetztes hätte schaffen wollen, so könnte sich diese Entgegengesetztheit nicht auf die belebenden Prinzipien beziehen, weil diese ja in der Unendlichkeit Gottes ihren Grund haben müssen. Vielmehr kann sie sich nur auf die Richtung der Lebensbewegungen der Kreatur erstrecken (s. u. S. 28). Besteht aber eine Entsprechung in dem Aufbau Gottes und der Welt, so ist durch die Konstruktion dieser beiden Pole in sich die Möglichkeit gegeben, einerseits ihre Beziehungen in der tatsächlichen Welt, d. h. die Wirksamkeit Gottes in der Welt und der Welt für Gott wenigstens in ihren innersten Prinzipien zu verstehen, und andererseits auch die Momente des Schöpfungsprozesses gleichsam abzulesen aus den Allem zugrunde liegenden allgemeinen Aufbauprinzipien. Um diese, d. h. um den der Schöpfung vorbildlichen Trinitätsprozeß handelt es sich also zunächst. In Gott müssen wir die absolute Einheit und die Objektivität der Gegensätzlichkeit unterscheiden, obwohl dieselben realiter in absoluter Identitätsbeziehung zueinander stehen; denn nur so kann die Idee des lebendigen Göttlichen erhalten und die destruktive Isolierung von Gott und Welt (dem Abdruck der göttlichen Trinität) vermieden werden (I^2. 533 ff.)

Die Gottheit an sich, d. h. die Negation aller Negativität, ist nicht als eine in sich fixierte Substanz zu denken, sondern vielmehr als „eine innere, sich ewig aus sich erzeugende magische Selbsttätigkeit". In diesem Sinne ist sie dem sich selbst setzenden

Ajin der Kabbalisten, d. h. der göttlichen Einheit, die aus sich heraus die gesamte ssephirothische Wirklichkeit aktiv evolviert, gleichzusetzen[58]). Die Gottheit ist also „ihr eigener unendlicher Gegenstand, der in den inneren Qualitäten ihres eigenen unendlichen Wollens" besteht; während die objektiv-dinglichen Gedanken in der Gottheit oder die Idee der von ihr unterschiedenen (kreatürlichen) Wesenheiten „erst die äußeren schiedlichen Reflexe jener inneren unendlichen Wollensqualitäten" sind. In dieser Gottheit liegen die Prinzipien des kreatorischen Prozesses in den drei Stufen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Der Vater bildet die Wirklichkeit aller überhaupt möglichen einzelnen Wollenstendenzen; wirklich sind diese Wollenstendenzen insofern, als in der unendlich vollkommenen Gottheit jede Möglichkeit Wirklichkeit ist, nicht aber in dem Sinne der Pantheisten, die Gott als die Summe aller möglichen Einzelpotenzen darstellen; denn die Wirklichkeit in Gott ist eine innere, mit der empirischen Realität, die nur den äußersten Reflex jener bildet, in keiner Weise zu identifizierende synthetische Einheit. Für uns besteht die Wirklichkeit in Gott nur in der Idee und reinen Potentialität (II. 56—58).

Auch schon im Vater ist eine — allerdings realiter absolut synthetische — Dreiheit zu unterscheiden; die drei Begriffe sind die absolute Indifferenz, als die Einheit in der Einheit, die positive Entgegengesetztheit als die unendliche Vielheit in der Einheit, und die negative Entgegensetzung, d. h. die Negierung jener unendlichen Vielheit, die dadurch also als Allheit wieder in die Einheit zurückkehrt. Die in der Einheit synthetisch enthaltenen Stufen der Vielheit und Allheit (bzw. des Besonderlichen und des Konkreten) sind jedoch nur als potentiale Bewegungen der Einheit des Gottvaters zu verstehen, als die Prinzipien der Bewegung der dreieinigen Gottheit und damit alles Lebens überhaupt. In göttlichem Sinne real wird diese Bewegung erst in der zweiten und dritten Stufe der Trinität, in dem Sohn und heiligen Geist. Beide sind jedoch trotzdem noch mit dem Vater verbunden, sie haben gleichsam in den potentialen Bewegungen des Vaters ihre Wurzel (II. 59).

So bezeichnet der Sohn „das absolute Wollen der Vielheit des Vaters" (II. 63), ist also als solcher eine Funktion des Vaters. Von uns aus gesehen, stellt er allerdings gleichzeitig die Exposition der im Vater potentialen Vielheit dar und ist insofern vom Vater geschieden, was jedoch noch keine reale Scheidung bedeutet. Sondern er ist vielmehr das immanente ideale Entfalten der unendlichen Wollensqualitäten des Vaters, also ein rein ideales „Heraustreten"; in der göttlichen Wirklichkeit bleibt er der eingeborene Sohn, das Wort, das der Vater „ewig in sich hinein spricht". Der Sohn ist also kein ausschließlich im Hinblick auf die Schöpfung geltendes Prinzip, sondern er ist in den allgemeinen „An-sich"-Verhältnissen der Gottheit bedingt (II 62—64).

Aus der ewigen Wechselliebe zwischen Vater und Sohn, d. h. aus dem Streben der Einheit zur Vielheit (also zur individuellen Konkretisierung) und der Vielheit zur Einheit (also zur Kone stituierung der einzelnen Individualitäten) geht die dritte göttliche Hypostase hervor, durch die folglich die „nach außen gewirkt-unendliche Vielheit des Sohnes" bezeichnet ist. Der heilige Geist ist das realmachende, mütterlich ausgebärende Prinzip, das objektivierte Werk, d. h. das Urbild und der Spiegel der offenbarten göttlichen Herrlichkeit. Gleichzeitig stellt er die idealmachende, zum Vater zurückleitende (so wie der Sohn die vom Vater herausführende) Aktion im Prinzip dar. Er ist das unselbständigste, weil auf dem Wechselverhältnis von Vater und Sohn beruhende Prinzip, ist also am wenigsten von Vater und Sohn auf äußere Weise zu trennen (II 65—68).

Vater, Sohn und heiliger Geist formieren also ein einziges, untrennbares Wesen, das in seiner Realität für die kreatürlichen Wesen unerreichbar bleibt, weshalb sie, wie Molitor meint, in der Kabbalah auch alle zusammen Ajin (Nichts) heißen[59]). „So bildet also die Gottheit ein in sich selber kreisendes Leben", dessen Teile alle zugleich sind und sich wechselweise bedingen (II 68).

Es erhebt sich nun die Frage : Wie konnte überhaupt die Idee eines von Gott unterschiedenen (kreatürlichen) Seins in ihm entstehen, was ist die Kreatur für Gott und in welcher Beziehung steht sie zu ihm. Es genügt nicht, zu antworten: „Gott will die Wesen seelig machen," denn eine solche Antwort setzt ja bereits den erst zu erklärenden Begriff des von Gott unterschiedenen Wesens voraus. Vielmehr weist das Dasein einer Kreatur als Abbildes einer der unendlichen göttlichen Wollensqualitäten oder Ideen auf die in Gott zunächst einmal vollzogene — ideelle — Erzeugung der Ideen, d. h. aber auf ein ideelles Sichselbstbesondern der Gottheit hin. Der Begriff der Anderheit ist nur aus dem der Negativität ableitbar, der seinerseits erst durch den Begriff der göttlichen Positivität wirklich gemacht wird. Die Schöpfung ist die positivierte Negativität, beruht also auf dem freien Akt der Liebe Gottes, der auch das Nicht seiner Selbst seiner Positivität gleichmachen will (II 69—74).

Diese kurze Vorwegnahme des grundlegenden Schöpfungsprinzipes war nötig, um das strukturelle Verhältnis der Kreatur und des Universums zu Gott zu verstehen. In der Kreatur, als dem umgekehrten Abbild Gottes, sind zwei Komponenten zu unterscheiden, von denen jede wiederum das Gegenbild der anderen darstellt. Die reale objektive Gesetztheit, die Leiblichkeit als das konstitutive Moment aller Kreatur, bildet den Ausgangspunkt ihrer Lebensbewegungen, die Basis, auf der die zweite Komponente ihres Lebens, die ideale freie Selbsttätigkeit, das Sichselbstsetzen, sich aufbaut. Ihre — relative — Autonomie ist also nur eine negative, die wohl den vorhandenen Bestand der konkreten Basis

in idealer Weise reproduzieren, aber nichts durch absolut schöpferische Tätigkeit hervorbringen kann. Allerdings bedingt auch andererseits die Autonomie wieder die Basis, indem das konkrete Leben erst durch die freie Aktion der idealen Selbstsetzung lebendigen Bestand erhält. So bildet auch das kreatürliche Leben einen Zyklus, der sich von dem Lebenszyklus der dreieinigen Gottheit nur durch seine Richtung unterscheidet (s. o. S. 25). Verläuft der göttliche Prozeß von dem Zentrum des Vaters zur Peripherie und von da (vom heiligen Geist) erst wieder zurück zum Zentrum, so bildet umgekehrt in der Kreatur die Peripherie der Konkretheit den Ausgangspunkt, von der die ideale Aktion ausgeht, um im Zentrum, d. h. in Gott, zu enden, von wo aus dann wieder der belebende Einfluß auf die Peripherie erfolgt. Die Kreatur ist daher sowohl auf ihre äußere Umgebung, d. h. auf ihre Mitexistenzen, die ja mit ihr zusammen die gleiche Peripherie bilden, wie auch auf Gott angewiesen. Diese doppelte Verbindung ist notwendig zum Lebensbestand der Kreatur, denn isoliert könnte sie das Gefühl ihrer Zwischenstellung zwischen Sein und Nichtsein, d. h. das Gefühl ihrer konkreten Gesetztheit und ihrer Herkunft aus der Negativität Gottes nicht ertragen; nur durch das Wirken nach außen und den Anschluß an Gott verliert sie diese destruktive Angst. Sie braucht als reales und ideales Wesen sowohl Rezeptivität als auch Aktivität. Denn da jede Kreatur nur eine Farbe aus dem synthetischen Licht Gottes bezeichnet, nur der Reflex einer der unendlichen Qualitäten Gottes ist, so sehnt sie sich einerseits danach, von ihren Mitexistenzen zu empfangen, um durch diesen Zusammenschluß gleichsam einen umfassenderen Bezirk Gottes in sich zu erfassen, wie auch von Gott als der ewigen Lebensquelle sich erfüllen zu lassen; und andererseits will sie ihre Tätigkeit entfalten, um nicht in der Anderheit unterzugehen. Diese Tätigkeit (Spontaneität) ist der Trieb, den kreatorischen Akt nachzuahmen, ein dunkler bewußtloser Produktionswille, der sich ebenso wie die Rezeptivität nach innen, auf sich selbst, und nach außen, auf die Umwelt, richtet (II 75—85).

So bildet der Gegensatz von Zentripetalität und Zentrifugalität, von Tätigkeit und Leiden, nicht nur in der realen Basis der Konkretheit, sondern auch in der idealen Komponente der Kreatur, in ihrer (relativ) autonomen Aktivität, wie auch in Gott selbst das konstitutive Grundgesetz, das wir, dem entsprechend, auch in der Geschichte als direktiv wiederfinden werden.

Bevor wir jedoch auf das Verhältnis der Rezeptivität und Spontaneität und damit auf das Problem des „Universums“ näher eingehen können, müssen wir noch kurz den dreigeteilten Aufbau der Kreatur betrachten.

Entsprechend den drei göttlichen Hypostasen teilt sich die Kreatur in die drei Prinzipien Geist, Seele, Leib; oder, wie Molitor nach der kabbalistischen Bezeichnung sagt, in Neschammah,

Ruach und Nephesch[60]). Nur ist die Verbindung dieser drei Existenzstufen umgekehrt wie die der göttlichen; die konkrete Existenzform, das Nephesch, bildet den Anfang, der Geist, das Prinzip der höchsten Aktivität, das Ende, und zwischen beiden steht vermittelnd und verbindend die Seele. Durch diese Verbindung ist überhaupt erst die Identität der Persönlichkeit garantiert, durch sie lebt die Kreatur als Einheit in wechselseitiger Ergänzung ihrer Teile. Was oben (S. 27 f.) von dem Verhältnis der realen und idealen Komponente der kreatürlichen Lebensbewegungen gesagt wurde, das gilt natürlich auch von den drei Komponenten der kreatürlichen Struktur, in der die Lebensbewegungen ablaufen: Das Nephesch kann nicht ohne die Belebung durch die Neschammah sich entfalten (insofern geht die Neschammah voraus), aber die Neschammah kann sich nicht ohne Erregung durch das Nephesch mit diesem verbinden (insofern geht faktisch das Nephesch voraus) (II 86—90).

Die konkrete Existenzform lebt (wenn man sie außer dem Zusammenhang in der dreigeteilten Struktur des Individuums, zu dem sie gehört, also absolut betrachtet) nur für und durch das Konkrete außer ihr, sie wird von ihm zur eigenen Lebensäußerung erregt, um dann wieder lebenserregend auf ihre Mitexistenzen zurückzuwirken. Auch in ihr sind drei Stufen zu unterscheiden, die sich ihrerseits wiederum wie Prinzip, auswirkende Kraft und ausgewirkter Stoff zueinander verhalten. Durch diese Dreigeteiltheit ist erst die Verbindung und der Verkehr mit den ebenfalls dreigeteilten übergeordneten Systemen, Ruach und Neschammah möglich. Mittels der obersten Stufe dieses Systems zieht es den notwendigen Lebenseinfluß aus den oberen Systemen an (denn nur durch die Affinität dieser Stufe mit den oberen Systemen kann der Einfluß überhaupt erregt werden). Das Empfangene wird dann depotenziert und verwandelt, bis es zur spezifischen Belebung des Systems Nephesch fähig ist. So wird es als „Nephesch-Energie“ gesteigert (d. h. das Nephesch gelangt zu einem höheren Existenzgrad) und ist dadurch fähig, neuen Einfluß von oben zu erregen. Dies ist der dem Urtypus entsprechende Weg der dauernden Steigerung des Nephesch, dessen eigentliche dritte Funktion es schließlich ist, die Einwirkung der Kreatur auf ihre Mitkreaturen zu realisieren. Natürlich steigert sich die Energie dieser ihrer Grundfunktion gemäß der jeweiligen Steigerung des Systems selber (II 90—92).

Ebenso wie das Nephesch hat auch der Ruach, das Band zwischen der inneren, intelligiblen und der äußeren, realen Welt, durch den die Kreatur überhaupt erst zur Persönlichkeit wird, drei Stufen; ihre dreifache Funktion ist es: erstens: sich von unten und außen erregen zu lassen und auf diese Sollizitierungen in entsprechender Weise zu reagieren; zweitens: den empfangenen Einstrom in sich umzuwandeln, zu verarbeiten, sodaß er als Nähr-

stoff für das Ruach-System zu verwenden ist und auch tatsächlich den Grad ihrer Energie potenziert; und drittens: auf diese Weise zu sollizitierenden Aktionen nach oben befähigt, von oben höheren geistigen Lebenseinfluß zu empfangen und nach unten hin weiter zu leiten[61]) (II 93—96).

So finden sich auch im System Neschammah drei den einzelnen Teilen zugehörige Funktionen: erstens: sich von den zu ihr gehörenden unteren Systemen und den entsprechenden Teilen der koexistenten Strukturen erregen zu lassen und darauf zu reagieren; zweitens: den empfangenen Einfluß, allerdings nicht mehr im Hinblick auf das eigentliche Neschammah-System, sondern schon in realer Hinleitung zu Gott als dem Quell der Lebenskraft, in sich umzuwandeln, um von dort neuen Lebenseinstrom zu empfangen; und drittens: diesen empfangenen Einfluß nach unten weiter zu leiten[62]). Die drei Teile der Neschammah haben noch unterschiedene Namen: Der unterste ist die Neschammah im engeren Sinn, der mittlere heißt Chajah und der höchste Jechidah. Außer ihrer Funktion in der Ökonomie der Struktur kommen ihnen noch die speziellen Erkenntnisfunktionen zu, die diesen ursprünglichen Lebensfunktionen entsprechen: Die Erkenntnis der objektiven Verhältnisse des realen Seins, der zugrunde liegenden intelligiblen Kräfte und der absoluten Grundeinheit bzw. ihres genetischen Verhältnisses zur Endlichkeit (II 96—100).

In dem gesamten Aufbau dieser Systeme bildet die doppelte Richtung der beiden konstituierenden Kräfte, der Aktivität und der Rezeptivität, das zentrale Problem. Wir kehren daher jetzt zu dieser Frage zurück.

Rezeptivität und Spontaneität stehen im engsten Zusammenhang[63]). Einerseits ist die Rezeptivität die Basis der Spontaneität (wie die Anschauung die Basis der Erkenntnis ist), andererseits ist erst die Spontaneität, d. h. die Gottähnlichkeit des Menschen, das Mittel, auch den realen Menschen Gott konform zu machen; was notwendig ist, damit er die Einstrahlungen Gottes um so reiner in sich aufnehmen kann. Also ist eine Gottesanschauung und -rezeption nicht möglich ohne vorhergehende spontane Konformierung mit Gott (IV 231).

Das gleiche Verhältnis gilt für die Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt. Denn wegen der primären Gesetztheit[64]) der Kreatur ist ihre Spontaneität zunächst latent, sie bedarf also einer Erregung von außen. Gleichzeitig aber lebt das innere Wesen der Kreatur nur, „indem es ungehemmt nach außen wirkt und seine ihm eigentümliche potentiale Kraft zur Tat bringt, welche Effektuierung seiner selbst dann wieder lebenserhöhend auf das Geschöpf zurückwirkt und zu inneren, neuen Lebensbewegungen es erregt; wogegen jede Hemmung der Tätigkeit, jeder äußere Widerstand die innere Kraft zur größeren Reaktion steigert, wenn sie aber zu schwach

und ohnmächtig ist, die Hindernisse zu überwinden, solches lebensdeprimierend auf sie wirkt ... Jedes Geschöpf hat daher nach seiner Art den Trieb zur fortschreitenden expandierenden Lebensbetätigung bis zum Maximumgrade, wo dann ein relativer Ruhepunkt eintritt, das Leben momentan in sich einkehrt, um aufs neue mit verstärkter Kraft wieder aus sich herauszugehen und sich aus sich selber neu zu reproduzieren". (IV, 389) Dieser plangemäße Entwicklungsgang der Spontaneität ist jedoch nicht möglich, ohne daß jedes Einzelindividuum einen Organismus mit seinen Mitexistenzen bildet, weil erst durch den so ermöglichten Wechselstrom des Lebens jedes Einzelne zu einem wahren Individuum wird. Es ist „die allgemeine Sympathie alles Geschaffenen" (IV, 390), durch die diese notwendige Einheit der Kreaturen unter sich und ihre Vereinigung mit dem belebenden Gotteinstrom hergestellt wird. Denn die reine Rezeption Gottes ist es ja, die durch den Weltorganismus ermöglicht werden soll und auch erreicht wird[65]), weil die Gottkonformität aller Geschöpfe, von denen jedes nur eine göttliche Qualität ausdrückt, durch ihre Verbindung, d. h. durch das wechselseitige Partizipieren an den Gottqualitäten der anderen Geschöpfe, ungeheuer gesteigert wird. Es ist dies ein Gesetz, das nicht nur für den Menschen, sondern überhaupt für das ganze Universum, für alle Reiche der Natur gilt, wenn es auch beim Menschen als dem Geschöpf, bei dem die Spontaneität am meisten ausgebildet ist, deutlicher als bei allen anderen Wesen des Universums hervortritt. (IV, 389—395).

Es erhebt sich nun die Frage, was in diesem Zusammenhang der Begriff „Universum" bedeutet? Man könnte ihn kurz als den Totalinbegriff aller realen und idealen Kreaturen definieren. Wenn — wie bereits oben gesagt wurde — jede einzelne Kreatur nur eine göttliche Wollensqualität ausdrückt[66]), so bilden erst alle diese Kreaturen zusammen in „magischer Wechselwirkung" — als ein Organismus — das objektive Gegenbild Gottes. Allem Irdischen entspricht ein Göttliches, alles hat in dem oberen seine Wurzel (II, 101). Folglich muß sich auch im „Universum" die Polarität des Realen und des Idealen nachweisen lassen, die als allgemeines Grundgesetz alles Existente konstituiert. So teilen sich die Wesen des Universums in zwei sich genau umgekehrt entsprechende Arten, von denen die erste den „großen realen", die zweite den „großen idealen" Menschen bildet. Der „große reale Mensch" besteht aus einer Vielheit von Wesen und Arten, die sich in drei Stufen gliedern: die intelligible Welt, in der die Aktivität vorherrscht, enthält die allgemeinen reinen Abbilder der göttlichen Urbilder, welche ihrerseits wieder die — realen — Prinzipien der unteren Schöpfung darstellen; sodann die Welt der zwischen der realen Potentialität und dem stofflichen Dasein vermittelnden Kräfte; und schließlich die Welt der Stofflichkeit, in der die Rezeptivität vollkommen über die Aktivität prädominiert. Diese dreigeteilte reale Welt

besteht ausschließlich aus realen göttlichen Produkten, deren Funktion es ist, wiederum real zu produzieren und den idealen göttlichen Lebenseinstrom zu empfangen. Durch diese Wesen und Kräfte hat die Welt also ihren realen Bestand. Die zweite Art von Wesen dagegen, in der die Einheit und Spontaneität dominiert, die Organe also, durch welche sich Gott manifestieren kann, durch welche das Sein zur Freiheit verklärt und zu Gott zurückgeführt wird, besteht nur aus einer Wesensgattung, dem Menschen. Er ist in diesem Sinne das Zentralgeschöpf der Welt und steht weit über den Engeln, die nur eine bestimmte Funktion Gottes ausdrücken[67]). Der „große ideale Mensch", d. h. der totale Organismus der Menschheit vor seiner Entfaltung ist im Ebenbild Gottes und die Welt (d. h. der „große reale Mensch") ihrerseits im Bilde des Menschen von Gott erschaffen[68]). So ist der Mikrokosmos nicht nur das Erkenntnisprinzip des Makrokosmos[69]), sondern die Welt in allen ihren realen Verhältnissen ist überhaupt nur auf den Menschen hin geschaffen und hat nur durch ihn Sinn und geistigen Inhalt (II, 113—117). — Die prototypisch begründete Zusammengehörigkeit der Menschen erklärt das Gesetz der allgemeinen Sympathie, von dem oben die Rede war. Denn neben dem Selbständigkeitstrieb, der in jeder Kreatur als das konstitutive Moment der Individualität[70]) vorhanden sein muß, wirkt in gleicher Weise der Trieb, sich der Mitwelt zu konformieren. (Im empirischen Leben gilt allerdings das Gesetz, daß der Konformierungstrieb abnimmt, je stärker der Selbständigkeitstrieb wird.) So entstehen die Gemeinschaften der Familie, der Nation, ja auch der universalen Menschheit (zum mindesten als Idee). Das Grundgesetz dieses Gemeinschaftstriebes ist dies: daß alles Homogene sich nur insoweit anzieht, als auch der andere entgegengesetzte Pol wirksam ist. Im absolut Homogenen liegt der Tod ebenso wie im absolut Heterogenen; nur da, wo in den Kreaturen eine Polarität vorliegt, kann lebendige wechselseitige Erfüllung in der Gemeinschaft erfolgen; stoßen dagegen zwei Kreaturen aufeinander, bei denen ein Pol extrem ausgebildet ist, so stoßen sie sich ab (IV, 393). Erst in der Gemeinschaft, d. h. in der wechselseitigen Ergänzung der polaren Komponenten gelangt also das Individuum zu seiner Vollendung; erst dadurch erfolgt die Verbindung des großen idealen Menschen mit Gott durch die Jechidah, die nach außen hin gleichsam den Brennpunkt des Kreatürlichen darstellt, nach innen hin aber Gott selber ist (II, 128).

Dieselbe Gemeinschaft, die zwischen allen Gliedern des Universums herrschend ist, verbindet auch die Geschöpfe mit Gott. Denn nur durch den dauernden Lebenseinstrom von oben werden die Geschöpfe zum geistigen und leiblichen Leben erregt; ohne ihn würde sich nichts aus der bloßen Potentialität zu lebendiger Realität entwickelt haben, ohne ihn würde sogar das bereits Wirkliche wieder zurücksinken müssen in den Zustand bloßer Potentialität. Aber

während bei dem primären Schöpfungsakt das Geschöpf nur passiv, nur gesetzt war, so ist jetzt der belebende Einstrom Gottes abhängig von der Mitwirkung der Kreatur. Denn alles Einwirken ist nicht nur ein Geben, sondern auch ein Vereinigen des Empfangenden mit dem Gebenden. Und nur, wenn das Geschöpf sich Gott gleich macht, kann der Einstrom belebend wirken; wo dies nicht der Fall ist, da wirkt er als widernatürliche Affizierung[71]) (II, 109). Deshalb wird jedem Geschöpf nur das Maß an Gotteinstrom zuteil, daß dem Grad seiner Gott-Konformität entspricht (ein Gesetz, das die Grundlage der jüdischen Gerechtigkeitsauffassung bildet). Die Erfüllung der Kreatur mit der realen göttlichen Kraft hebt jedoch nicht ihre Kreatürlichkeit auf, die Welt soll als Welt verklärt werden, denn sonst hätte ja die Schöpfung überhaupt keinen Sinn (II, 123).

Manifestieren die realen Wesen die reale Herrlichkeit Gottes, so zeigt der Mensch als der Mittler zwischen Gott und Welt, oder besser der große ideale Mensch, der von der Gottheit durch die Jechidah (die Einung) erfüllt ist, Gott in seiner reinen Innerlichkeit; wie der große reale Mensch mit dem Äußeren, so ist der große ideale Mensch mit dem Innern der Gottheit verbunden. Erst beide zusammen bilden als Totalität das Ebenbild Gottes, das Universum, dessen Basis die äußere Naturobjektivität, das konstitutive Moment des kreatürlichen Seins und dessen ideale Seite das individuelle Leben der Einzelgeschöpfe bildet (II, 104f.)[72]).

Nachdem wir in dem Vorigen die Existenzbeziehung von Gott und Welt zu beleuchten versuchten, müssen wir jetzt zur Betrachtung der genetischen Beziehung, d. h. des Schöpfungsprozesses übergehen. Denn die innere Gewißheit, daß eine solche Beziehung vorliegt, ist noch keine Antwort auf die Frage, wie dieselbe möglich ist. Wie kommt der unendliche Gott in die Endlichkeit, ja wie kommt überhaupt die Idee und das Wollen des Schiedlichen in die Gottheit? Das ist die Frage, die es zu beantworten gilt, ohne jedoch die Lebendigkeit jener Beziehung zu zerstören, wie es sowohl in der Konsequenz der deistischen Auffassung einer über allem Endlichen erhabenen und zu allem Irdischen beziehungslosen Gottheit wie auch der Annahme einer von Urbeginn an prästabilierten Harmonie liegt (II, 132f.).

„Der schiedliche Wille besteht der Idee nach mit dem einfachen göttlichen Einheitswollen zugleich“ (II, 138), es ist der gleiche Wille (und Gedanke) in negativer und positiver Richtung[73]); denn in Gott gilt nur ein bestimmender Grund, der sowohl seine Selbstsetzung in unendlicher Positivität veranlaßt, als auch seine freiwillige Selbstnegierung, indem er „das Nicht seiner selbst sich gleichförmig zu machen“ bestrebt ist (vgl. S. 27). Dieser primäre negative Wille, der den Grundanfang aller Endlichkeit bildet, führt zunächst noch nicht realiter aus Gott heraus, sondern ist, wie auch der positive Wille, ein immanenter „magischer Akt“. „Es gibt somit keinen reellen Übergang aus dem schlechthin Unendlichen

in das Endliche, sondern die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen ist die Wirkung der göttlichen Magie; indem nämlich der positive unendliche Selbstwille der Gottheit den negativen ..... Willen zur Schöpfung als seinen eigenen Gegensatz wie durch einen Zauberschlag magisch hervorruft" (II, 138). Bei diesem Akt verliert die Gottheit nichts, ihre Vollkommenheit würde auch ohne den negativen Willen nicht geringer sein, aber sie würde in sich in ihrem absoluten Sein verschlossen bleiben. Wenn also dem negativen Willen zur Schöpfung auch nur eine hypothetische Geltung zukommt, wenn die Schöpfung auch keine unbedingte Notwendigkeit ist (als welche sie auf einem Mangel in Gott beruhen würde), sondern bedingt ist durch den freien Willen Gottes, aus dessen Liebe und positivem Überfluß sie hervorgeht, so wäre die Gottheit doch in solcher Selbstverschlossenheit nicht absolut vollkommen[74]) (II, 138—140).

Aber auch jetzt bleibt ihr inneres Wesen über allen Relationen zur Schöpfung erhaben, nur ihre äußere Seite ist empfänglich für die Kreatur. Ihre Rezeptivität (die Grundlage jeglichen Kultus) ist demnach nicht identisch mit der notwendig gegebenen Passivität der Kreatur, sie ist vielmehr das Werk ihrer eigenen überströmenden Aktivität. Daher hat auch die Kreatur keine realbeschränkende Existenz für Gott[75]), er ist über seine freie Selbstbeschränkung ewig erhaben. Dies bezeichnet den Unterschied der Molitorschen Spekulation von der Hegels, den er selbst (II, 152f.) folgendermaßen charakterisiert: Das schiedliche Sichselbstentgegensetzen der Gottheit ist identisch mit dem Akt des Entgegensetzens der Kreatur. In diesem Sinne kann der Hergang der Schöpfung nach dem Gesetz der logischen Entwicklung erklärt werden, jedoch darf der Philosoph dabei niemals vergessen, daß diese ganze logische Evolution ihren Grund nicht in sich, sondern in Gott hat[76]). Es handelt sich hier um den fundamentalen Unterschied, daß bei Hegel Gott der Schöpfung immanent ist, daß ihre Entwicklung identisch ist mit der Entfaltung des Weltgeistes; während bei Molitor die Prozesse urbildlich in der transzendenten Gottheit stattfinden und in der Welt nur als (umgekehrtes) Abbild wiederkehren (II, 145—152).

Verdeutlicht werden kann die Molitorsche Auffassung vielleicht noch durch einen Vergleich mit der Fichteschen Spekulation über die Schöpfung. Molitor sagt: in Gott als der absoluten Positivität ist nur eine einzige Negativität; nämlich die, daß in ihr alle Negativität nicht ist; dies ihr Negatives will sie nun auch positivieren, sodaß also auch die Negativität in Gott ist: das ist der Prozeß des Sichselbstentgegensetzens in Gott[77]). Dadurch entsteht die Wirklichkeit, die in Bezug auf Gott als Nicht-Gott, d. h. als Negativität zu bezeichnen ist. Fichtes Auffassung dagegen ist die[78]): das Ich setzt Negativität in sich, insofern es Positivität (Realität) in das Nicht-Ich setzt, und es setzt umgekehrt Positivität in sich, sofern es Negativität in das Nicht-Ich setzt. Der erste Teil

dieses Satzes deckt sich vollkommen mit Molitors Ansicht, den zweiten dagegen würde er ablehnen müssen. Denn niemals könnte er zugeben, daß Gott Positivität in sich, d. h. sich selbst setzt, insofern er das Nicht seiner selbst negiert, d. h. (nach Molitor) die Schöpfung aufhebt. Sondern — wie schon oben gesagt wurde —: beide Setzungsaktionen sind in Gott ein und dasselbe und bestehen ewig zugleich, nur daß ihre Richtungen sich entgegengesetzt sind. Diese Auffassung ist wichtig, weil sich aus ihr auch das Verhältnis Molitors zur Mystik erklärt. Wenn auch die Wirklichkeit in Bezug auf Gott als Negativität anzusehen ist, so ist sie trotzdem durch den Menschen nicht zu verneinen[79]). Denn da Gott die Welt schuf, so ist die Aufgabe des Menschen als des objektiven Gegenbildes der Gottheit: die Bejahung dieser Negativität, d. h. der Welt, zu übernehmen und an ihrer Höherführung zu arbeiten. Das Ziel ist nicht die absolute durch Aufhebung der Weltwirklichkeit erreichte Transzendenz, sondern die Welttranszendenz, die absolute Erfüllung der Welt als solcher mit Gott.

Bis hierher ist die Schöpfung noch in urbildlicher Potentialität in Gott und würde auch in diesem Zustand ewig verharren, wenn Gott nicht selbst in die Stufe der Besonderlichkeit und Äußerlichkeit überginge. Dies geschieht in dem Sohn, der als Typus und auswirkendes Agens alles Kreatürlichen den ersten distinkten Anfang der Endlichkeit bildet. Während sich der Sohn nach außen hin „in der typischen Form der menschlichen Gestalt entfaltet[80])“, tritt er andererseits gegen den Vater in ein rezeptives, folglich differentes Verhältnis. Doch seinem Wesen nach bleibt er immer im Vater, die reelle Ausgeburt ist nur die äußere Erscheinung des „wesentlichen“ Sohnes[81]). Sein unendliches Wesen ist der ewige Wille der Selbstbeschränkung zur Hervorbringung und Leitung der Schöpfung. Er ist also die äußerlich machende Aktion in der Gottheit, der Übergang von der Ewigkeit in die Zeit. Denn wenn auch die schiedliche Ausgeburt im Prinzip eine ewig zeitlose Aktion ist, so ist doch die wirkliche Ausgeburt mit der Zeitlichkeit identisch, so daß die äußere Schöpfung einen Anfang hat (aber man kann trotzdem nicht fragen, warum Gott die Welt nicht schon früher geschaffen habe, weil es ja vorher überhaupt keine Zeit gegeben hat). Natürlich handelt es sich bei der äußerlich machenden Aktion des Sohnes nur um die Instituierung des Prinzips der Zeit, von dem die Zeit unseres kreatürlichen Werdens nur ein Abdruck ist. „Zeit“ ist dieses Prinzip nur zu nennen, vom Gott-Vater aus betrachtet, für uns ist es noch ewige Gegenwart[82]).

Die äußere Hervorbringung der Schöpfung durch den Sohn ist das Abbild des ursprünglichen Schöpfungsaktes durch den Vater. Im Prinzip sind aber die beiden Schöpfungen, die allgemeine und die besondere, genau so identisch, wie der Vater und der Sohn ihrem Wesen nach identisch sind. Aber erst durch die Aktion des Sohnes erhalten die urbildlichen Formen der primären Schöpfung die

individuelle Besonderheit, durch die eine konkrete Existenz überhaupt erst möglich wird (II, 156—162).

Verwirklicht wird diese Konkretheit schließlich durch die Aktion des heiligen Geistes, der den absoluten Willen zur konkreten Realisierung der ewigen Schöpfungsideen bezeichnet. Ebenso wie der Sohn aus dem Vater, geht auch er nur seiner äußeren Erscheinung nach aus dem Vater und Sohn heraus, während er seinem inneren Wesen nach mit ihnen identisch bleibt. Ebenso wie die Schöpfung des Sohnes das Abbild der ursprünglichen Schöpfung des Vaters ist, so bildet auch die des heiligen Geistes das Abbild der beiden vorhergehenden Aktionen. Durch ihn werden die realen Urbilder geschaffen, die dann in die ihnen entsprechenden Geschöpfe belebend einstrahlen. Erst durch ihn ist also die lebendige Wirklichkeit individueller Eigenexistenzen hergestellt. Dabei verwandelt sich der heilige Geist (wie schon gesagt) nicht wirklich zu seiner Schöpfung, sondern was aus ihm herausgeht, ist wiederum nur „das magische Produkt seiner selbst". So bleiben die Urbilder in Gott und wirken nur auf ihre Abbilder ein, sodaß für die Gottheit die abbildliche Schöpfung nur in ihren Urbildern existiert. Und nur auf diesem Wege, d. h. durch den heiligen Geist und den Sohn kann die Kreatur zu Gott gelangen. Aber auch dies würde nur eine äußerliche Vereinigung bleiben, wenn sich nicht die dreieinige Gottheit in der Schöpfung als Idealität offenbarte, indem sie sich in die Jechidah als den Brennpunkt des Universums einsenkt. Hierbei treten hauptsächlich die Eigenschaften des Sohnes als des kreatorischen Prinzips der Individualität in Offenbarung (II, 163—168).

2. HAUPTTEIL.

Die Konstruktion der geschichtlichen Entwicklung im Zeitalter des Realismus.

Die Welt entstand aus Gott durch die zentrifugale Aktion seiner freiwilligen Selbstbeschränkung. Aber noch war die Schöpfung mit Gott verbunden, und es bedurfte erst der Kontraktion von seiten der Kreatur, damit sie Eigenexistenz erhielt. Diese kontraktive Aktion entspricht der Zentrifugalität Gottes, ist also zunächst noch durchaus nichts Negatives. Denn wenn sie auch ursprünglich nur als blinder Naturtrieb, als Tendenz zur Konstituierung der Individualität auftritt, so bildet sie doch zugleich die Basis, auf der sich dann die Zentripetalaktion entfalten kann. Diese, gleichfalls das Abbild der göttlichen Zentripetalität, d. h. der Aktion der göttlichen Liebe, mit der er die Geschöpfe ewig belebend an sich zieht, ist nun nicht mehr bloßer Naturtrieb, sondern sie ist die Freiheit, die das Geschöpf braucht, um sein Dasein Gott konform zu machen, um sich aus freiem Willen Gott unterzuordnen. Ohne diese Freiheit wäre die Schöpfung eine unnötige Maschine, erst durch sie kommt ihr Sinn und Bedeutung zu. Diese beiden Komponenten, die reale und die ideale Seite der Kreatur, die das Leben zu einem „ständigen Oszillieren zwischen Sein und Nichtsein machen“ (I^1, 85) (indem das Geschöpf nur deshalb existiert, um nicht — als isoliertes, in sich zentriertes Wesen — zu existieren), sind also die genauen Abbilder der göttlichen Allmacht und Liebe (d. h. der Aktion des Sohnes und des heiligen Geistes). Ihre Entfaltung ist der Prozeß der Geschichte. Diese ist also ein Organismus, dessen normale Lebensentwicklung ausgeht von dem Zustand, in dem die Realität zentral betont ist und hinführt zu der vollendeten Idealität des Seins. Erst in diesem Zustand erreicht die Kreatur ihre volle Seligkeit, indem sie sowohl als Eigenwesen existiert, als auch so vollkommen von Gott erfüllt ist, daß sie nur in Gott lebt[83]).

Diesen Weg zurückzulegen, ist jedoch unmittelbar nur dem Menschen möglich, und nur durch seine Vermittlung kann auch die übrige Schöpfung zu Gott geführt werden. Der Mensch bildet also das Bindeglied zwischen der untersten Stufe der göttlichen Zentrifugalaktion (in der alle Idealität zur Realität erloschen ist, die also nur das Elementare, Stofflich-Objektive enthält) mit der obersten Stufe der innersten Region, d. h. mit den unmittelbaren göttlichen

Potenzen und Urbildern alles Geschaffenen. Zwischen beiden steht der Mensch, der „den empfangenen Einfluß in alle Sphären der Schöpfung verbreitet“ und die Intentionen alles Geschaffenen aufnimmt und zu Gott führt. Seine Funktion ist es: freies Organ der Liebe Gottes zu sein; „was die Allmacht geschaffen, soll er in Liebe verwandeln“. „Der Zaddik, der Gerechte, verbreitet Segen über die ganze Welt“, sagt die Kabbalah. Nicht der Mensch schon als solcher, in seinem reinen Da-Sein ist der Zweck der Schöpfung, sondern nur der Mensch als Träger dieser vermittelnden Funktion. Wie er nur durch Gott lebt, so lebt die Welt nur durch ihn. (Deshalb sagt die Bibel: Gott schuf die Welt „zum Tun“[84]); damit wollte sie auf diese Funktion des Menschen hinweisen, durch die die Vereinigung von Gott und Schöpfung unendlich gesteigert wird.) (I[1], 91—93).

So war also der Anfangszustand der Welt zwar nur die äußerliche Verbundenheit des Unteren mit dem Oberen; aber dieser Verbindungsstrom des Lebens floß ungehemmt, und im Plane Gottes lag es, allmählich auch die ganze, jetzt noch im Stadium der Äußerlichkeit stehende Welt mit sich zu verbinden, sie also gleichsam neu aus sich herauszugebären (ohne daß sie jedoch aufhörte, als Welt zu sein). In diesem — realen — Anfangszustand erschien alles Geistige im Natürlichen und alles Natürliche als Geistiges, ohne daß eine Scheidung überhaupt vorhanden war. Alles wurde noch in synthetischer Einheit angeschaut; in allem war Gott sichtbar (während der plangemäße Endzustand der ist, daß alles in Gott sichtbar ist). Im Zustand solcher „Naturverschlungenheit“ war der Mensch nicht nur der Mittelpunkt, sondern auch der Herrscher der gesamten Schöpfung. Die Tiere waren der Kraft seines magischen Willens untertan. (Die Bibel deutet durch die Aktion der Namengebung durch Adam diese enge Verbindung zwischen Menschen und Tier an.) Intuitive Erfassung der dynamischen Lebenswurzeln, die bei uns noch in abnorm-somnambulen Zuständen vorhanden ist, war ursprünglich die allgemeine Erkenntnisweise. Durch sie — und nicht durch empirische Beobachtungen — wurden die Vorstellungen von Sitte und Recht, die Elemente der Heilkunde und hauptsächlich die Prinzipien der Urreligion erfaßt und realisiert. Man empfand den lebenserhöhenden Zusammenhang und die lebensdepravierende Disharmonie von Oberem und Unterem als „Gut“ und „Böse“ (IV, 132), sodaß alles Geistig-Moralische dem metaphysischen Wissen und Tun eingeordnet war. Einziges Ziel war die „magische Erhöhung des Lebens“ (IV, 141). Die positive und die negative Funktion des Menschen war es, „den Erdboden zu bearbeiten und ihn zu hüten“. In dieser doppelten Funktion sollte sein Leben erst stark werden, bevor er durch den Genuß von den Früchten des Erkenntnisbaumes zum Bewußtsein seiner Eigenexistenz gelangte. Zuerst sollte er vom Baume des Lebens essen, d. h. sich für seine göttliche Funktion stärken, dann hätte

er auch das Bewußtsein seiner individuellen Existenz vertragen können, ohne sich als etwas von Gott absolut Geschiedenes zu fühlen. Ja, gerade durch das Bewußtwerden seines Ich wäre das Gefühl der unendlichen Unterordnung unter Gott gesteigert worden; denn weil er sich ja durch seine vorhergehende Aktion mit der Gottheit als der einzigen Realität verbunden hätte, so wäre ihm jetzt auch bewußt geworden, er hätte auch verstanden, was vorher für ihn nur als anschauliche Tatsache existieren konnte. So wäre die — äußere — Gemeinschaft mit Gott immer weiter fortgeschritten, Gott hätte sich immer individueller offenbart, und der Wendepunkt der zentrifugalen in die zentripetale Richtung wäre eingetreten, wenn die individuelle Selbsterkenntnis des Menschen ihren Höhepunkt erreicht hätte, wenn ihm, ohne daß er in ein scharf geschiedenes Verhältnis zu Gott getreten wäre, dieser fundamentale Unterschied (synthetisch) völlig klar geworden wäre. Dann hätte das göttliche Wort Gestalt angenommen, um die Schöpfung in zentripetaler Bahn zurückzuführen[85]). Bei einer solchen Entwicklung wäre auch die sukzessive Entfaltung des großen Menschen in seine Glieder nicht eine degredierende Zersplitterung gewesen, sondern im Gegenteil, sie hätte die Entwicklung dargestellt, in der alle Kreatur allmählich durch Gott erfüllt worden wäre[86]) (I[1], 97—99).

Dies ist der plangemäße Weg, den der Mensch gehen sollte. Von der Realidealität seines Urzustandes, in dem ihm alles Ideal-Innere noch im Äußeren erkennbar war, durch allmähliche Loslösung von seiner realen Naturverschlungenheit bis zur freien autonomischen Vereinigung mit Gott, also zur Idealrealität[87]). Diese zentrifugale und zentripetale Aktion wären jedoch harmonisch verlaufen, ohne daß die einzelnen Stufen — wie in der historischen, „verdorbenen", Entwicklung — als streng voneinander geschiedene Altersstufen zu bezeichnen gewesen wären. Die „Jugend" hätte auch im „Alter" nicht aufgehört, und das „Alter" wäre auch in der „Jugend" schon wirksam gewesen (I[1], 107).

Dieser plangemäße Entwicklungsgang bildet nun den Typus aller empirischen, „entstellten" Entwicklung, die daher ohne den ersten nicht zu verstehen ist. „Das gefallene Menschgeschlecht beschreibt denselben großen Rotationsumschwung, den es auch durchlaufen hätte, wenn es nicht gefallen wäre; der sich aber durch den Fall in 6000 mühevolle Jahre ausdehnt, indes der Mensch, wenn er Gott gewählt hätte, diesen Umschwung in sechs (für unsere Begriffe) zeitlosen Gradationen vollendet hätte" (I[1], 103). Bevor wir jedoch diesen Entwicklungsgang verfolgen, müssen wir zunächst Molitors Ansicht über die Frage, wie das Böse überhaupt in die Welt kommen konnte, darzustellen versuchen.

Daß er die dualistische Auffassung von einem bösen Prinzip, das neben dem guten gleichberechtigten Bestand hat, nicht teilt, braucht nach den bisher gegebenen Voraussetzungen wohl nicht

erst gesagt zu werden. Auch die Privationslehre, die Leibniz vertritt, lehnt er ab, nicht nur aus dem Grunde, aus dem sich auch Schelling gegen sie wendet: daß nämlich durch sie niemals die Dynamik des Bösen ihre Erklärung finden könne[88]), sondern auch deshalb, weil dadurch die ethische Schuld in ihrer Strenge gemildert würde; denn das Böse wäre dann ja nur graduell vom Guten unterschieden. Aus dem gleichen Grunde wendet er sich auch gegen die Ansicht, die das Böse als eine notwendige Folge der Endlichkeit begreifen will, weil ja durch solche Interpretation Gott (als Schöpfer der Endlichkeit) indirekt auch zum Schöpfer des Bösen wird, was jedoch der Idee eines absolut vollkommenen Gottes widerspricht. Molitor teilt vielmehr die Ansicht, die Schelling[87]) in Anlehnung an Jakob Böhme vertritt, wenn er sagt, die Möglichkeit des Bösen sei dadurch gegeben, daß die Struktur des Menschen das Abbild der in zwei Komponenten (Natur und Sein) geteilten Gottheit ist. Dadurch, daß die Kreatur von Gott gesetzt ist, daß ihre Autonomie also bedingt ist, liegt (nach Molitor) die Ermöglichung des Bösen. Denn Gott wollte, daß der Mensch sich selbst durch seine freie Aktion aus seiner ursprünglichen Gesetztheit emporführe zur Konformierung mit dem Göttlichen. Wenn er ihm aber die Freiheit zum Aufstieg gab, so konnte er sie ihm nicht zum Abstieg nehmen, ohne ihn dadurch zu einer toten Maschine zu machen. „Perfektibilität" und „Korruptibilität" sind korrelative Begriffe. Ganz deckt sich allerdings Molitors Ansicht nicht mit der Schellings, was seinen Grund sicherlich darin hat, daß Schelling in demselben Maße von Böhme, wie Molitor von der Kabbalah beeinflußt war. Böhme leitete bekanntlich die Weltschöpfung aus dem Gegensatz des Ungrundes als centrum naturae und der dreieinigen Gottheit ab[90]). Molitor dagegen zerlegte die Schöpfung in zwei Prozesse, von denen der eine (urbildliche) die Trinitätsbewegung der Gottheit, der andere die freie Exposition der selbständigen, abbildlich realen Welt war. Dadurch aber ist die Schöpfung weniger ein Ergebnis als ein freies Werk Gottes. Ebenso erklärt sich die Dualität der beiden Willensrichtungen im Menschen weniger aus der Abbildlichkeit derselben als vielmehr aus der Freiheit Gottes, der die Freiheit des Menschen, d. h. seine zweifache Entschlußmöglichkeit wollte. (Weit bestimmter als Schelling weist Molitor dem Menschen die alleinige Verantwortung für das Böse zu. Denn in Schellings Auffassung ist der freie Wille des Menschen zum Bösen unvereinbar mit der Notwendigkeit des Bösen zur Selbstoffenbarung Gottes[91])).

Ein zweites Problem ist das der Wirklichkeit des Bösen. Wirklich wird das Böse (darin stimmt Molitor vollkommen mit Schelling[92]) überein) durch die egozentrische Emanzipation des Menschen von Gott[93]). Dies bedeutet der Sündenfall Adams, daß er sich von Gott loslösen wollte, um selbständig zu existieren[94]). Erst dadurch entstand die Schöpfung, die ja mit dem Menschen innigst verbunden war, als eine von Gott getrennte Wirklichkeit,

und damit begann der Lauf unserer historischen Entwicklung, der — wie bereits oben gesagt — in jeder Hinsicht das verzogene äußere Abbild des plangemäßen, typischen Verlaufes ist.

Weil der Mensch das Zentrum der ganzen Natur war, so mußten sich auch die Folgen seines Abfalls von Gott zunächst in der Natur zeigen. Wie vom Zentrum eines leiblichen Organismus, so teilte sich auch vom Menschen aus dem Organismus der Welt die Schwäche und Verdorbenheit seiner Struktur mit. Wie unter der Einwirkung eines Giftes erfolgte eine allgemeine Kontraktion der bis dahin offenen klaren Reiche des Seins. Jetzt erst entstand die physische Materie[95]) in ihrer in sich geschlossenen Härte und Festigkeit aus dem, was früher, ätherisch klar und rein, die Funktion der Materie ausgeübt hatte[96]) (I^1, 100).

Aber hauptsächlich wurde der Mensch selbst in seiner innersten Wurzel geschwächt, sein „Zelem" (d. h. seine ursprüngliche Ebenbildlichkeit mit Gott) wurde zerstört und damit das Agens seiner Regeneration verdorben. Die ganze Schöpfung geriet in den Zustand des Leidens, weil durch die kontraktive Aktion des Menschen auch die Verbindungen aller Naturwesen mit ihren belebenden Prinzipien in der obersten Welt und damit auch die Verbindung mit Gott erschwert, ja fast ganz unterbunden war. Je passiver die Natur ist, um so mehr ist sie natürlich den positiven und negativen Aktionen ihres aktiven Zentrums (also des Menschen) ausgeliefert. So wurden die obere und die untere Welt getrennt und eine ganz neue Gesetzmäßigkeit nötig. Der Mensch verlor seine magische Macht über die Tiere, wie überhaupt über die gesamte Schöpfung[97]); denn dadurch, daß er sich von Gott losgelöst hatte, wollte er auch seine ihm von Gott zuerteilte Funktion aufgeben: vermittelndes Zentrum der Schöpfung zu sein, und deshalb konnte auch die Schöpfung ihn nicht mehr als ihr Oberhaupt anerkennen (I^1, 101—103).

Das allgemeine Leiden blieb nicht nur auf die Welt beschränkt, auch Gott wurde, wenn auch nicht auf eine kreatürliche pathologische Weise von ihm ergriffen, soweit er mit der Schöpfung in Verbindung stand, d. h. nicht in seinem inneren, unendlich erhabenen Wesen, sondern in seiner äußeren Offenbarung. — „Die Sünde macht eine Pegimah, einen Fehler in der Schechinah", sagt die Kabbalah. Die Schechinah ist aber, wenn man das Wort exakt übersetzt, die Gott-Immanenz[98]). Diese wurde geschwächt, und dadurch bekam die ganze Welt einen geringeren, schwächeren Lebensfundus. Wenn sich also Gottes Verhalten jetzt den Menschen gegenüber veränderte, so ist das keine „Strafe" (im moralischen Sinne des Wortes), sondern eine notwendige Folge des Sündenfalls. Damit, daß die Schechinah durch die kontraktive Aktion Adams geschwächt war, kam zugleich das Übel und das Leiden in die Welt. Diese beiden Tatsachen sind identisch, und nicht ist die zweite wegen der ersten (als moralische Bestrafung) von Gott instituiert worden. Die Schechinah ist geschwächt, d. h. die ganze Welt

leidet. So könnte man die Ansicht der Kabbalah interpretieren. Von seinem christlich-theologischen Standpunkt aus aber sieht Molitor Gott als den Urheber der „Strafen“ an und formuliert die Veränderung im Verhalten Gottes teleologisch, indem er sagt: Gott wollte den Menschen, der sich ja nicht in positiver Feindseligkeit gegen ihn erhoben, sondern dessen Liebe sich nur geteilt hatte zwischen Gott und seiner individuellen Existenz, in dem also der göttliche Funke doch noch lebendig geblieben war, wieder zu sich zurückführen. Und so war alles Negative, was jetzt in der Welt erschien, nur ein Mittel Gottes, diesen seinen Endzweck zu erreichen. Auch die Verwandlung seiner Liebe zur Strenge war also ein Zeichen seiner Liebe. Er entzog dem Menschen die magische Macht seines Anfangszustandes, damit er sich um so inniger an ihn anschlösse und sich ihm unterordne. Ohne die göttliche Führung, d. h. absolut isoliert, wäre der Mensch schon in seinem normalen Zustand lebensunfähig gewesen, um wieviel mehr erst jetzt in seiner durch den Sündenfall geschwächten Verfassung. Aber Gott konnte sich des Menschen erst annehmen, nachdem dieser sich zu ihm zurückgewandt hatte. Die ganze durch den Fall Adams in Mitleidenschaft gezogene Schöpfung sehnt sich seitdem nach Erlösung und Heilung, aber der Weg, der zur Erreichung dieses Zieles nötig wurde, muß jetzt unter großen Qualen und Leiden gegangen werden. Die ganze Führung des Menschen ist also nichts als eine ständige Erziehung, seine verlorene Ebenbildlichkeit wieder herzustellen[99]). Der Gang dieser Wiederherstellung ist der Gang der fortlaufenden Offenbarung des ersten göttlichen Unterrichts (I^1, 103—106).

Damit kommen wir auf das Problem der Tradition, das wir schon einmal (S. 21f.) berührten. Nicht nur, um „das verlorene ursprüngliche Ebenbild der Gottheit im Menschen, das Zelem, wiederherzustellen“ (I^1,105), sondern auch schon zu jeder Erfahrung braucht der Mensch einen Einfluß von außen. Denn wenn auch die Anlagen zu allem in ihm liegen, so kann der nur relativ autonome Mensch sie dennoch nicht rein aus sich heraus entfalten, wenn ihm nicht erziehender Unterricht, Beispiele von Seiten seiner Umwelt und Offenbarungen durch Gott helfen würden. Jede Generation übermittelt den Bestand ihres Lebens und Wissens der folgenden Generation. Und wenn wir diese Kette hinaufverfolgen, so enden wir schließlich bei dem ersten Menschen[100]), der nicht mehr von einer vorhergehenden Generation diesen Bestand seines Lebens und Wissens erhalten hat, sondern unmittelbar von Gott[101]). Dieser Unterricht wurde Adam erst nach seinem Sündenfall zuteil, wenn sich ihm auch in seinem reinen Zustand (vor dem Abfall von Gott) die göttliche Herrlichkeit dauernd offenbarte. Aber, was er damals in lebendiger Anschauung gesehen hatte, das war nach dem Fall ausgelöscht[102]); denn ihm fehlte das Organ zum Verständnis und zur Aufnahme des reinen Gotteinstroms. Sein Zelem, seine

Gottebenbildlichkeit war entstellt, er war von Gott getrennt. Was ihm Gott in seinem jetzigen Zustand offenbarte, die Lebensregeln und die Einsicht in die höheren Verhältnisse, die er zur Orientierung und zu einer möglichst positiven Gestaltung seines Daseins brauchte, war daher diesem Zustand gemäß, es konnte im Vergleich zur Uroffenbarung nur ein getrübter Reflex sein (II, 2). Denn dies ist das organische Gesetz der Offenbarung[103]), das wir überall in der Geschichtsentwicklung Molitors antreffen: daß Gottes Führungen sich stets nach der jeweiligen Stufe des empfangenden Menschen richten (z. B. I[1], 117). Es ist ein Zeichen der göttlichen Liebe, aber es ist zugleich eine gesetzmäßige Notwendigkeit (beides ist identisch).

In diesem ersten Unterricht wurde Adam „das ganze Urgesetz in synthetischer Einheit, das Grundprinzip des reinen Naturkultus und aller damit zusammenhängenden Lebensinstitutionen“ (II, 2) übergeben, dessen Inhalt dann im Laufe der geschichtlichen Entwicklung immer deutlicher aufgeschlossen und immer mehr durch die menschliche Reflexion entfaltet wurde (was bedingt war durch die zentrifugale Steigerung der menschlichen Vernunft). So bildete sich die Kultur als eine Kette von Traditionen, von der göttlichen Uroffenbarung an, die allerdings bei den meisten Völkern immer mehr und mehr entstellt und „zu falschem Naturdienst“ getrübt wurde. In ihrer Reinheit erhielt sie sich nur bei Jissrael[104]), aus dem das Heil der Erlösung hervorgehen und die zerfallene Menschheit wieder geeint werden sollte[105]) (II, 5—8).

Molitor bezeichnet[106]) Jissrael als das Herz der Welt; sein Ursprung und seine Führung, die in der Geschichte seiner Tradition ihren Niederschlag gefunden haben, bilden also „den Hauptfaden und Mittelpunkt für die Geschichte der gefallenen Menschheit überhaupt“[107]) (I[1], 83). So stellt er sich die Aufgabe, „den Zustand dieser Überlieferung in den verschiedenen Perioden des Entwicklungsganges der Menschheit, das Leben des großen Menschen und das mit ihm parallel laufende oder vielmehr es durchdringende, bedingende und von ihm wieder bedingte Leben der Tradition“[25]) zu verfolgen. Als Quellenmaterial steht ihm hierfür zunächst nur die Bibel und die daran angeschlossene Literatur des Thalmuds und der Kabbalah zur Verfügung, deren Echtheit und Wahrheit daher die Grundlage seiner ganzen Geschichtsphilosophie bildet[108]). Die Bibel als der Grundstock der Tradition ist das heilige Buch κατ' ἐξοχήν, wenn auch manches, was uns reflektierenden Menschen anstößig erscheint[109]), darin vorkommen mag; was jedoch früher, auch in seiner realistischen Form, einen geistigen Sinn hatte. Daraus erklären sich die vielfachen Bemühungen Molitors, das hohe Alter und die Echtheit der einzelnen Teile der jüdischen Tradition nachzuweisen. Daß es sich hierbei weniger um Beweise als um seine innerste Überzeugung handelt, sagt er selbst an der Stelle, an der er das Alter der hebräischen Vokale bespricht. „Bei dieser Streitfrage kommt es nämlich hauptsächlich

darauf an, welchen Begriff man von der Bibel hat." (I[1], 384) Wenn Sprache und Kultur nicht als Notbehelf, sondern als freie Entwicklung der höheren Kräfte des Menschen angesehen werden (I[1], 419), so entscheiden sich auch die Fragen nach dem Alter der verschiedenen Traditionen im positiven Sinne. Die bisherige Bibelkritik, die Schlegel[110]) als „Denkmal kritischer Verirrung" bezeichnet, sei bereits mit einem negativen Vorurteil an die heiligen Schriften herangegangen. Nunmehr sei es Zeit, dieses Vorurteil umzukehren und sich zu bemühen, die scheinbaren Widersprüche aufzulösen, um so die Einheitlichkeit der Bibel zu beweisen, d. h. also eine positive Kritik zu begründen (I[2], 614f.). Als einen ersten Versuch in dieser Richtung betrachtet er selbst seine Untersuchungen. Es kann hier natürlich auf diese Teile des Molitorschen Werkes nicht näher eingegangen werden[111]). Nur kurz sei seine Ansicht über den Aufbau und den Inhalt der jüdischen Tradition skizziert.

Heute, wo alles Praktische in Theorie, alles Leben in abstraktes Erkennen verwandelt wird, verliert sich der Sinn für die mündliche Tradition[112]), alles wird nach Möglichkeit schriftlich fixiert; damit aber erlischt die Lebendigkeit der gesamten Realität. Der Buchstabe wird einerseits zu einem toten Mechanismus, zu einem bloßen Werkzeug der Mitteilung und verliert so seine Heiligkeit; andererseits wird er, d. h. der Grundsatz, alles zu fixieren, zum Zentralprinzip unseres mechanischen Lebens. Aber dieser — heutige — Buchstabe hat nichts mehr gemein mit den Buchstaben der früheren Schriften. Damals wurde nur die Quintessenz alles Wissens und aller Anschauung aufgezeichnet, weil die mündliche Tradition, die ja weit älter ist als jede schriftliche Fixierung, ständig erklärend die Schrift begleitete (I[2], 50; III, 572). Und jede theoretische Erklärung, die damals der Lehrer dem Schüler, die ältere Generation der folgenden gab, war zugleich eine Unterweisung, alles Wissen und Erkennen war zugleich ein Können und Ausüben. Also in ähnlicher Weise wie Gottes Sich-selbst-denken ein Sich-selbst-produzieren ist, so waren damals noch Theorie und Praxis relativ identisch. (Absolut identisch allerdings waren die beiden Komponenten des Lebens nur in dem reinen Zustand Adams vor dem Sündenfall.) (I[1], 7)

Daraus, daß die mündliche, erklärende Tradition vorausgesetzt werden konnte, muß auch die hieroglyphische Kürze jener Schriften verstanden werden. (So meint auch Schlegel[113]), daß diese Kürze, besonders im ersten Kapitel der Thorah, ebenso beabsichtigt war, wie (z. B.) die der Apokalypse des Johannes; dadurch wurden die erklärenden Kommentare, die zur dauernden Verlebendigung der Schrift nötig waren, ermöglicht und herausgefordert.) — Molitor teilt diese mündliche Tradition, zu der im Grunde alle Aufzeichnungen nach der Thorah (also nicht nur die Literatur des Thalmuds und der Kabbalah, sondern auch schon die übrigen 34 Bücher des

Thenach) zu zählen sind, und in der immer das jeweils Spätere die Verdeutlichung des Früheren darstellt, in drei Teile ein; erstens: die formelle Tradition: da in den früheren Zeiten in jeder äußeren Form der reale Ausdruck des inneren Lebens lag, so beruhte auch die äußere Form der Aufzeichnung auf mystischem Grund. Jede Einzelheit war von Wichtigkeit, jede Abweichung beabsichtigt, um einen bestimmten Sinn anzudeuten. Daher ist die Messorah, die die Vokalisations- und sonstigen Zeichen lehrt, notwendigerweise (wenigstens im Prinzip) so alt wie die Schrift selber. Denn wenn auch die Nichtvokalisierung der hebräischen Worte dazu dienen sollte, das Nachdenken und das Verlebendigen der heiligen Schrift wachzuhalten, so mußte doch von Anfang an unbegrenzte Interpretationswillkür unmöglich gemacht worden sein; denn sonst wäre die Schrift, wenigstens als Dokument göttlicher Unterweisung, sinn- und zwecklos gewesen.

Die beiden anderen Teile der Tradition bilden die Erklärung des gesetzlichen und die des inneren mystischen Sinnes. Wenn auch in den Dogmen der jüdischen Kirche nur die Gesetzestradition als streng verbindlich angesehen wurde, während die innere mystische Doktrin dem freien Forschungswillen der Einzelnen überlassen blieb, so waren doch bei den Alten, die alles Äußere zugleich einem Inneren zuordneten, diese beiden Teile noch eng verbunden. Und als mit der fortschreitenden Entwicklung sowohl der menschlichen Vernunft als auch der historischen Konstellation eine Scheidung zwischen beiden Teilen notwendig wurde, lag darin der Keim zu einer weitergehenden schwächenden Trennung des äußeren, handelnden vom inneren, geistigen Menschen. Die Gesetzestradition, die sich — nach der jüdischen Auffassung — schon von den Halachoth, den Unterweisungen, die Moscheh auf dem Ssinai empfing, herleitet und die sich (als Erklärung und Verdeutlichung der auch in der Thorah enthaltenen Gesetze) immer mehr entfaltete, wurde schließlich in der Mischnah und Gemara gesammelt.

Die mystische Tradition endlich bildet den Inhalt der Kabbalah. Auch diese Interpretation muß stets mit dem wörtlichen, dogmatischen Sinn der Bibel übereinstimmen, ja ihn sogar noch verdeutlichen. Der Erklärungsart nach unterscheidet Molitor hier die historische, moralische und mystische Deutung[114]). Dem Inhalt nach zerfällt die Kabbalah in einen praktischen und einen theoretischen Teil. Während in dem ersten die Übungen zur Heiligung des menschlichen Lebens gelehrt werden, handelt der zweite (den Molitor seinen spekulativen Ideen zugrundelegte) von Gott, der urbildlichen Schöpfung, dem ersten Abfall der Geister, dem dadurch entstandenen Chaos, der Materie, von der Wiederherstellung der Welt in dem Werk der sechs Tage, von dem Fall des Menschen und seiner Führung durch Gott. (Über die Tradition vgl. I^1, 11—82.)

Nunmehr können wir die (auf S. 42 abgebrochene) geschichtliche Entwicklung weiter führen. Oben war gesagt: „Die ganze

Führung des Menschen ist nichts als eine ständige Erziehung, seine verlorene Ebenbildlichkeit wieder herzustellen.“ Zwei Methoden sind bei dieser Führung zu unterscheiden: das von Gott instituierte ewige Gesetz der Weltharmonie und die unmittelbare „persönliche“ Lenkung und Erziehung. „Obgleich der freie ungebundene Wille des Menschen durch die falschen Einwirkungen des Bösen immer verleitet wird, die allgemeine Harmonie zu stören . . . . ., so ist doch dieser ungebundene Wille nicht imstande, die Entwicklung des großen Ganzen völlig zu hemmen und die allgemeine Harmonie zu erschüttern. Denn in dem physischen wie in dem geistigen Menschen liegt das Gesetz der ewigen organischen Einheit, als ein festes, unwillkürliches und unzerstörbares Naturgesetz, da alles, was in der Einheit geschaffen, das Gepräge derselben auch in seinem tiefsten Fall nie ganz verlieren kann . . . . . Dies ist das große Wunder der ewigen organischen Harmonie, daß in ihr . . . alle Störungen . . . am Ende aus sich selber die Zwangsmittel gebären, die ihre Urheber entweder gewaltsam aus ihrem Wirkungskreis ausscheiden oder nötigen, umzukehren.“ (I[1], 106). So regeneriert also schon der „allgemeine Lebensorganismus“ selbst die Schäden, die ihm der negative Wille des Menschen zufügt. Andererseits aber greift die Gottheit selber, teils durch Gnade, teils durch Strenge ein, um diesen Lebensorganismus zu kräftigen, zu beleben, zu regieren und so „den gefallenen Menschen seinem Heil näher zu bringen, ohne seiner Freiheit Gewalt anzutun.“ (I[1], 106).

Hier tritt deutlich der Widerspruch zutage, den wir in der Einleitung berührten. Einerseits will Molitor die Freiheit des Menschen gewahrt wissen, andererseits aber sucht er die Ursache aller Regenerationen in der führenden Liebe Gottes (denn auch das Gesetz „des allgemeinen Lebensorganismus“ ist ja ein Werk Gottes). Wenn er auch als Katholik die transzendente Erhabenheit und die Unwandelbarkeit der ewigen göttlichen Liebe betont, so finden sich doch andererseits manche Stellen, an denen er — beeinflußt von den jüdischen Anschauungen — die Einwirkungen der freien menschlichen Entscheidung auf das Verhalten Gottes, auf die Art seiner Führungen in weitestem Maße in Betracht zieht — ohne allerdings jemals die letzten Konsequenzen aus einer solchen Anschauung zu ziehen und seine Ansichten zu einer Einheit verbinden zu können.

Ganz besonders ist diese Uneinheitlichkeit bedingt durch die starke Betonung des organischen Entwicklungsgesetzes: so wie das Leben jedes Einzelnen sich zunächst zentrifugal bis zu dem Punkt der höchsten Reife entfaltet, wo dann die zentripetale Rückkehr (im Greisenalter) mit Notwendigkeit erfolgt, so auch in der Geschichte.

Diese Entwicklung wäre — wie schon erwähnt — im plangemäßen Verlauf nicht getrennt gewesen, so aber, in dem „entstellten“ Gang unserer Geschichte, mußte zunächst ein Lebenspol prädominieren, und der Mensch mußte sich von Gott fortent-

wickeln. Die reine Naturanschauung wurde immer mehr getrübt, das magische Wirkungsvermögen und die anderen höheren Potenzen des Menschen wurden immer schwächer[115]). Die Geschichte Adams enthält also eine doppelte Loslösung: er trennte sich nicht nur von der geistigen Einheit, sondern, was allerdings die notwendige Folge jener ersten Aktion war, löste sich auch allmählich von der Naturverschlungenheit seines anfänglichen Lebens. Aber nichtsdestoweniger ist die Jugendepoche der Menschheit im Vergleich zu den anderen Epochen doch noch so naturverschlungen, daß sie unter dieser Kennzeichnung (als Zeitalter des Thohu) zusammengefaßt werden kann. Der Mensch hatte seine ursprünglichen Anlagen nur getrübt behalten, und so verminderte sich das frühere reflexionslose Schauen der inneren Zusammenhänge alles Lebens in ein, wenn auch zunächst noch sehr lebendiges, Ahnen (unmittelbar konnte er allerdings die Zusammenhänge nicht mehr erfassen, aber „im Gewande der Naturäußerlichkeit" erkannte er doch noch dunkel die geistigen zugrunde liegenden Gedanken Gottes). Dadurch blieb ihm auch die Möglichkeit, die aufgegebene Gemeinschaft mit Gott wieder zu erneuern. Aus seinen eigenen Kräften allein kann der Mensch dies allerdings niemals erreichen; denn soweit er sich auch von allem Irdischen loslöst, immer bleibt doch in ihm das Gefühl, durch seine Tat zu Gott gekommen zu sein. Diese Selbstgerechtigkeit, dieses Sich-nicht-vollkommen-an-Gott-hingeben, zerstört aber den gewollten Effekt, zu dem völlige Abkonzentrierung von seinem eigenen Ich nötig ist. Daher — sagt Molitor — braucht der Mensch den Erlöser, der kein Mensch, ja auch kein Engel sein darf, sondern nur Gott selbst. Denn nur Gott ist über die Schwäche des Menschen erhaben. Und so nahm schon, als der Mensch fiel, die göttliche Liebe die Gestalt des Elends an, um die Kreatur wieder mit Gott zu vereinen (I^1, 115); und die positive Wirkung des Falls war es, daß der Mensch die unendliche Liebe Gottes kennen lernte. Bis zur endgültigen Offenbarung Christi war allerdings noch eine lange Führung nötig, noch fehlte dem Menschen die Empfänglichkeit für eine nur ideale Offenbarung Gottes. Zunächst also erschien Gott nur als El Schaddai, als die real-belebende und produzierende Macht des Lebens (I^1, 111—118).

Aber ebenso wie Gottes Führung dem jeweiligen Stand des gefallenen Menschen entspricht, so wirkt auch in immer anderen Formen der Wille zum Bösen im Menschen weiter. Auch so erklärt es sich, daß zunächst eine Epoche realer Wirksamkeit nötig war, in der der Mensch aktiv gegen diesen bösen Willen in sich und in anderen kämpfte. Also bediente sich die Urreligion, die ein magischer Naturkultus war, in der Hauptsache der negativen Methode: durch Ausrottung des Bösen den Menschen und mit ihm die Schöpfung wieder Gott ähnlich zu machen. Es war eine Religion des freudigen Wirkens, der realen Reinigung und Opfer. Daher waren auch die Lebenswerte: Macht, Sieg und Ehre. Aber diese Epoche der Lebens-

bejahung war dennoch keine sinnliche Zeit, denn in allem Äußeren, das der Mensch erstrebte, lag ja die innere Kraft verborgen, für die er noch die Empfänglichkeit besaß. Sein ganzes Leben war ein Kultus; durch die physische Reinigung wurde (nicht nur symbolisch, sondern auch real) in gleichem Maße die Seele gereinigt; denn noch war die Verbindung der einzelnen Teile des Menschen relativ eng; und diese enge Verbindung wurde auch auf die Außenwelt übertragen, sodaß sich in allen festen Formen des Kultus die Relationen der Grundprinzipien und -kräfte des Seins spiegelten. — Die magische Kraft des Menschen war ihm nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Verbindung mit Gott und zur Erfüllung der Welt mit Gott. Alles Kämpfen war ein Kämpfen für Gott, jeder Sieg der Gottesdiener war ein Sieg Gottes selbst (I[1], 119—125).

In einer solchen Verfassung des Lebens lag natürlich besonders für den jugendlichen, noch „unreifen" Menschen eine große Gefahr: denn er konnte seine magische Kraft auch zur Zerstörung benutzen. Dies zeigt die Tat Kains, mit dem (bereits in der zweiten Generation) die Zerspaltung des Menschgeschlechtes begann. Die Kainiten und die Schethiten (die Nachkommen des dritten Sohnes Adams), verkörperten die Polarität[116]) der beiden Grundtendenzen des Menschen. Daher sollten sie getrennt bleiben, bis die positiven Schethiten kräftig genug geworden wären, den Sieg über den negativen Teil der Menschheit davonzutragen. Da sie sich jedoch im Laufe der Entwicklung vermischte, so entstand ein immer schwächer werdendes Geschlecht[117]). Während dieser Entwicklung pflanzte sich die Tradition bei den einzig positiv Gebliebenen fort (von Adam über Scheth, Chanoch, Methuschelach auf Noach). Nachdem Methuschelach, der letzte, der noch mit Adam in Verbindung stand, sieben Tage vor der Sintflut gestorben war, konnte die notwendige Vernichtung jenes ersten vollkommen verdorbenen Geschlechtes erfolgen. Nur Noach mit seinem Geschlecht blieb erhalten. Er war es, der die Tradition, die er aus der alten Zeit empfangen hatte, dem neuen Geschlecht übermitteln sollte (I[1], 127f.).

Der nächste Teil der Epoche des Thohu verläuft bis zum Turmbau zu Babel. Die Struktur des Geschlechtes, das nach der großen Flut lebte, war von Anfang an gröber, irdischer, ungeistiger als die des früheren. Immer mehr erwachte das reflektierende Bewußtsein und infolge davon auch die Individualität, immer größer wurde der Abstand von Gott, Idee und Faktum, Gedanke und Tat wurden getrennt. Aber durch die Steigerung des Bewußtseins war auch andererseits die Sehnsucht zur Umkehr gesteigert (I[1], 130 f).

Der große Mensch zerteilte sich nunmehr in seine drei Hauptteile und seine 70 Glieder (die drei Söhne Noachs, Cham, Japheth und Schem, und die siebzig darauf folgenden Völker). Je mehr aber die Zahl der Menschen zunahm, um so mehr wurden äußere

Mittel zur Orientierung und Ordnung nötig. Immer mehr wurde der Mensch sich selbst zum Gegenstand, und folglich sah er auch die Anderen als seinesgleichen an. So entstand die Gesellschaft, die äußere Hierarchie (nach den verschiedenen Beschäftigungen der Menschen), die soziale Ungleichheit, usw. Das frühere Geschlecht brauchte diese in den „reinen typischen Urgesetzen der Natur begründeten“ Institutionen, die es aus göttlicher Offenbarung in sich trug, nicht zu objektivieren, da es ja noch in (relativer) Einheit lebte.

Jetzt zeigte sich also auf dem sozialen Gebiet die negative Tendenz (während in der ersten Epoche die metaphysischen Beziehungen des Lebens vergiftet worden waren). Ehrsucht, Trägheit, Sinnlichkeit, Unreinheit und vor allem die Ungleichheit, die allmählich zu einem festen, nur noch durch radikale Ausrottung des Bösen, nicht aber durch Einzelreformen zu beseitigenden Übel wurde — all dies verdarb das Geschlecht der Menschheit immer mehr, bis diese Entwicklung in jenem verwegenen Entschluß der egozentrischen Menschheit ihren Höhepunkt fand: den Mittelpunkt des Lebens nicht mehr in Gott, sondern auf der Erde anzusetzen. Daraufhin mußte die Menschheit nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ zerspalten werden, damit ihr jede Möglichkeit zu solch einer „gigantischen Sünde“ genommen wäre. Es entstanden die verschiedenen Sprachen und Rassen, sodaß zu einem gemeinsamen Werk der Sünde in Zukunft die Grundlage fehlte (I^1, 131—135).

Aber immer weiter entzog sich der Mensch Gott als dem belebenden Urquell, und so verfiel sein Leben immer mehr. Ja, auch die reine Anschauung vom Wesen des Göttlichen wurde zerstört, als durch die reflektierende Vernunft die Idee der unendlichen Natur als Gottheit entstand. Gott erschien der heidnischen Anschauung entweder als sich selbst unbewußte oder bewußte Urkraft, entweder als Zentralagens der sichtbaren, materiellen, oder der unsichtbaren, intelligiblen Natur. Im ersten Fall ergab sich ein grobsinnlicher, im zweiten ein geistiger Naturalismus.

Molitor teilt die erste Art der heidnischen Religionen ein in Fetischismus und Sabäismus. Während er im Fetischismus auch nicht das leiseste Gefühl vom Unendlichen, göttlich Übergeordneten findet, während hier das Göttliche depotenziert ist zu einzelnen konkreten Bestandteilen der Natur, und Steine, Pflanzen, Tiere, Quellen usw., bzw. aus oder nach ihnen verfertigte Fetische zum Gegenstand „religiöser“ Verehrung werden, steht der Sabäismus schon um eine Stufe höher. Denn hier wird Gott als der Zeugungs- und Gebärungstrieb des Lebens vorgestellt, wird also — was schon eine höhere Abstraktion voraussetzt — als dynamische, produzierende Naturkraft von seinen Produkten in gewisser Hinsicht getrennt. Um die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinung erklären zu können, nahm man eine Vielheit von Naturpotenzen,

d. h. von Göttern an, von denen jedoch ein jeder in gleicher Weise dem alles bezwingenden Fatum untergeordnet war. Daraus ergab sich dann der Sternendienst, durch die Beobachtung fester Zeichen glaubte der fatalistische Mensch sein Schicksal enträtseln zu können. Jede individuelle Aktivität, zu der gerade die Japhethiden, die in dem allgemeinen Lebensorganismus der Völker die aktive Seele bildeten[118]), besonders stark tendierten, konnte sich daher niemals zu reiner geistiger Spontaneität entwickeln, immer suchten diese beiden Komponenten, die fatalistische Ergebenheit und die individualistische Aktivität, zu einer Resultante zusammenzufließen. Daraus entstand die Schönheit als höchster Wert[119]). Denn Sittlichkeit im Menschen als Norm zu setzen, hätte die Annahme einer ungehemmten Spontaneität verlangt; ebenso wie die Götter nicht heilig sein konnten, weil über ihnen das Fatum schwebte. So dachte sich der heidnische Intellekt auch die Götter nur als Individuen von unendlich gesteigerter Schönheit, die von den Menschen das gleiche verlangten, das sie ihnen gaben: lebendige Kraft der Natur. Denn dies ist die Grundforderung jeder Religion: daß sich der Mensch mit seinem Gott konformiere. Und da bei den Göttern der Japhethiden alles Geistig-Innerliche nur akzidentell war, deshalb nahm auch im praktischen Leben der Menschen das Ideelle nur eine untergeordnete Stellung ein (III, 6—10).

Neben diesen beiden Formen des Heidentums, die fast nirgends in strenger Trennung zu finden sind, unterscheidet Molitor noch die beiden Formen des höheren geistigen Naturalismus: Das System der Selbstvernichtung und das System der Produktion. In der ersten Anschauung, die ihre deutlichste Ausprägung im Buddhismus gefunden hat, wird Gott, das Absolute, nur von seiner abstrakt formalen Seite her erfaßt: Gott ist die absolute Einheit, aller Inhalt wird als Schein abgelehnt. Dadurch ist aber nicht nur die für jede Religion notwendige Trennung von Mensch und Gott zu einem bloß graduellen Unterschied geworden, sondern jede Autonomie, jede Aktivität ist aufgegeben; das konkrete individuelle Leben, die Welt, verliert jeden Sinn, wenn nur das abstrakt Allgemeine als Wert und das Aufgeben der individuellen Existenz als Forderung gilt. Die notwendige Konsequenz solcher Anschauung ist der Nihilismus (III, 11 f).

In der zweiten Art des geistigen Heidentums, in dem System der Produktion, das Molitor z. B. in der persischen, „chaldäischen", ägyptischen und chinesischen Religion ausgeprägt findet, wird zwar scheinbar ein Unterschied zwischen Gott und Schöpfung gemacht; Gott ist die allgemeine Urkraft (nicht nur eine bloße Naturkraft wie im Sabäismus), die — entweder als absolute Vernunft oder als freie lebendige Persönlichkeit — die Geschöpfe in bleibender individueller Existenz zeugt, um ihnen Anteil an ihrer eigenen unendlichen Vollkommenheit zu geben. Der Prozeß der Schöpfung

wird in mehreren Hypostasen gedacht: Gott schafft ein Wesen, in dem noch die unendliche Mannigfaltigkeit in synthetischer Einheit liegt; dieses gebiert aus sich heraus ein männliches, expansives, und ein weibliches, kontraktives Prinzip, durch welche dann alles Kreatürliche entsteht[120]). Die Individuen sollen dann wieder durch ihre freie Aktivität oder Kontemplation sich Gott ähnlich machen, sich mit ihm vereinigen, und so den Kreislauf des Geschehens vollenden. Auch hier also bleibt Gott der einzige Wert, und der Sinn des Weltgeschehens ist letzten Endes nicht ersichtlich. — Außerdem ist auch in dieser wie in jeder anderen heidnischen Religion die Unterscheidung zwischen Gott und Kreatur mehr formell als reell. Realiter geht nach diesen Systemen das Geschöpf aus der Gottheit hervor, so daß der Unterschied nur ein gradueller ist; alles ist göttlich, „daher denn nicht nur die Gottheit mit ihren drei ersten Hypostasen ..., sondern auch ... ihre weiteren Entwicklungen in den allgemeinen Potenzen der Natur als göttliche Wesen angebetet werden“ (III, 12—14).

Also enthalten auch die Systeme des geistigen Heidentums überall Elemente der niederen Anschauungen in sich. Denn in der geschichtlichen Entwicklung ist der Verfall der Gottesanschauung nicht etwa von den höchsten geistigen bis zu den tiefsten sinnlichen Formen des Heidentums vor sich gegangen (wie man annehmen könnte, da doch der Urzustand, der Ausgangspunkt der Menschheit, positiv, die Gottesanschauung noch (relativ) vollkommen war, und das Heidentum überhaupt erst entstand, als nach der Sintflut und besonders nach dem Turmbau die Entfernung der Menschen von Gott immer größer wurde.) Vielmehr sind die geistigen Formen Resultate einer grundsätzlich anderen Entwicklung[121]). Der Geist der Japhethiden, die sich weniger als die Chamiten von Gott loslösten, kam im Verlauf der zentrifugalen Vernunftentfaltung zu einer, wenn auch getrübten, so doch noch höheren Gottesanschauung, als der Geist der Chamiten, deren Abfall von Gott so radikal war, daß sie in die tiefste Finsternis versanken, ohne erst die Zwischenstufen der japhethidischen Entwicklung durchgemacht zu haben[122]). Weil aber alle Völker trotz ihrer Trennung einen einzigen großen Lebensorganismus bilden, so waren in jedem Teil der dreigegliederten Menschheit auch die Prinzipien der anderen Teile wirksam, und ebenso wie in den gesunkensten Völkern höhere Anschauungen durchbrachen, so blieben auch die höchststehenden Teile der Menschheit nicht ohne jede Trübung[123]) (III, 15).

Die Aufgabe des Menschen, die in jener Epoche darin bestand, durch Erfüllung des Gesetzes das „Reich Gottes auf Erden“ zu gründen, d. h. das Leben in seiner Totalität nach den Gesetzen der himmlischen Hierarchie und der göttlichen Lebensbewegungen abbildlich zu gestalten, so daß es auf diese Weise aufnahmefähig für Gott werde, diese Aufgabe wurde nur von dem Geschlecht

Schems und Ebers erfüllt, deshalb erstreckte sich von nun an die göttliche Führung auf diese Linie; nicht weil sie von Anfang an auserwählt war, sondern weil sie die von Gott geforderte notwendige Funktion am reinsten erfüllte. Kein Volk ist von der Führung ausgeschlossen, aber „ein jeder wird nach der Weise geführet, nach der er sich will führen lassen“ (I[1], 141). Die anderen Völker hatten also ihren Verfall selbst verschuldet.

Nachdem sich 400 Jahre lang die reine heilige Tradition „als ein erbliches Familiengeheimnis“ fortgepflanzt hatte, fing mit Abraham (der noch von Noach persönlich die Tradition empfangen hatte) das neue Werk der göttlichen Führung, das Jünglingsalter der Menschheit an.[124])

Abraham als der Stammvater des Volkes Jissrael mußte die gleichen typischen Schicksale (gleichsam in vorbildlicher Gestalt) ertragen, die später sein Volk treffen sollten. Er bildete den Grundstein des alten Bundes; Jizchak hatte nur die Funktion, überzuleiten zu Jaakob, in dem sich die mystische vorbildliche Führung vollendete (denn ihm wurden die früheren Verheißungen nicht nur wiederholt, sondern auch deutlicher aufgeschlossen). Auf ihn ging daher nach Schems Tode die heilige Tradition über.[125]) Er übergab sie mit den Lehren, die er von Abraham und Jizchak erhalten hatte, seinen zwölf Söhnen, besonders aber dem Levi. (I[1], 143f).

In Ägypten, wo Jissrael die gleichen Leiden und Läuterungen zu erdulden hatte, bildeten sie (im Lande Goschen) ihren theokratischen Staat. Und weil Gott sie durch Leiden und Prüfungen stärken wollte, deshalb schickte er ihnen auch nach Jaakobs Tode (bis auf Amram, den Vater Moschehs) keinen Führer mehr. Nicht alle bestanden diese Prüfung, viele ließen sich durch die drückenden Mühen und das Beispiel ihrer Fronherrn zum Götzendienst verleiten. Aber bei Levi und bei den Ältesten, die das belebende Zentrum des Volkes bildeten, erhielt sich der Glaube an Gott rein und ungetrübt, und wegen ihrer Gottestreue konnte auch das ganze Volk trotz seines teilweisen Abfalles von Gott erlöst werden (I[1], 144).

Nach genügender Prüfung erschien Gott den Jissraeliten nicht mehr als El Schaddai, sondern als JHVH. Nach vierzigtägiger Wanderung in der Wüste offenbarte er sich am Ssinai, um durch die Verkündung des Gesetzes (das nur die konkrete Entfaltung des alten Urgesetzes war), das Volk zu konstituieren, das zur stufenweisen Vernichtung der ungöttlichen Negativität der Welt bestimmt war. In diesem realen Gesetz ist überall das Ideale zu erkennen, die Geheimnisse der göttlichen Führung sind in mystischen Formen angedeutet, die im Laufe der Entwicklung immer klarer aufgeschlossen wurden (I[1], 147 f).

Wären die Jissraeliten den Weg gegangen, auf dem Moscheh sie führen wollte, so wäre ihnen nicht nur das Land Kanaan sofort

zum Besitz gegeben worden, sondern auch die Natur wäre eine andere, reichere gewesen, so wie es ursprünglich verheißen war: „Ein Land, fließend von Milch und Honig." So aber mußten sie vierzig Jahre in der Wüste bleiben, bis das ganze sündhafte Geschlecht gestorben war, und auch dann mußten sie um den dürren Boden schwere Kämpfe ausfechten (I[1], 149 f).

Auch nachdem Jehoschua das Volk nach Kanaan geführt hatte, erfüllten sie nicht die ihnen obliegende Pflicht und verzögerten es durch ihre erneute Sünde wiederum, daß sie zum Typus der himmlichen Hierarchie auf Erden und damit zur Verbindung von Gott und Welt wurden. In ihrem Übermut verschonten sie einen Teil der heidnischen Einwohner des Landes, die auszurotten eine notwendige Aktion zum Zwecke der Heiligung war. Statt dessen vermischten sie sich mit ihnen und verdarben und schwächten ihre Struktur so, daß sie bald besiegt und unterjocht werden konnten. Solche Niederlagen des heiligen Volkes waren keine nur politischen Ereignisse, sondern der Machtverlust Jissraels war zugleich ein Machtverlust Gottes auf Erden. Die Anarchie, die trotz der starken Konzentration einzelner „Zaddikim" auf Gott immer mehr zunahm, veranlaßte das Volk, um die Einsetzung eines Königs zu bitten. Diese Verschiebung des Akzentes von der göttlichen auf die irdische Macht (gleichsam ein schwaches Abbild der Tendenzen, die zu dem Bau des gewaltigen Turmes geführt hatten) war nur ein Notbehelf; die eigentliche Bestimmung Jissraels war die theokratische Verfassung. Zwar gelang es David, Staat und Kirche zu einer starken Einheit zu verbinden, indem er alles Weltliche dem Göttlichen unterordnete und die Macht JHVHs auf Erden erweiterte, zwar sah er klarer aufgeschlossen, was Moscheh nur ahnte: die Zukunft des Maschiach. Aber schon unter Schlomoh ließ dieser Aufschwung nach. Denn gerade wegen des herrlichen Tempelbaus kam Luxus, Verweichlichung und Veräußerlichung in das religiöse, also auch in das politisch-soziale Leben des Volkes. So waren die Teilung des Reiches unter Rechab'am und der wachsende Verfall, zumindest des einen, größeren Teiles, (Jissraels), notwendige Folgen. Immer mehr steigerte sich die heidnische Versinnlichung — aber um so mehr fand die reine Gotteslehre eine Stätte in den „Schulen der Propheten" (I[1], 160—165). (Siehe unten S. 55.)

Immer mehr nahm die Sehnsucht nach dem Maschiach zu, viel deutlicher auch als David sahen die Propheten in die Zukunft. Aber weil Jissrael der Gottheit nicht treugeblieben war, deshalb verband sich diese Prophezeiung des künftigen Heiles stets mit der Verkündigung harter Strafen, durch die erst die widerspenstige äußere Natur der Juden zerbrochen werden sollte, damit sie zum Empfang der idealen göttlichen Offenbarung fähig würden; Jissrael sollte durch Unglück regeneriert werden, da seine freie Umkehr niemals fundamental genug war (I[1], 167).

Das babylonische Exil hatte diese regenerierende Wirkung. Denn je mehr sich das Jünglingsalter der Menschheit seinem Ende zuneigte, zu je klarerem Bewußtsein sie sich also losrang, um so mehr zog sich Gott in seinen äußeren Manifestationen zurück, um so selbständiger mußten also die Menschen ihr Leben gestalten. Als sie daher in Babylon das relativ gesunde und reine Leben jener Völker kennen lernten, da erwachte ihre Reflexion, sie kehrten um und suchten in sich die Ursachen nicht nur ihrer Leiden, sondern hauptsächlich ihres Verfalls. Und als ihre Leidenszeit zu Ende war und Juda, Benjamin und Levi in ihre Heimat zurückkehrten, um das niedergerissene Haus Gottes, wenn auch nur im schwachen Abglanz des ersten Tempels, wieder aufzubauen, da war in ihnen allen ein brennender Eifer, das Gesetz zu erforschen und es zu befestigen, um nie mehr so tief verfallen zu können wie ihre Väter. Diese geistig-religiöse Konzentration unterstützte die Gottheit gleichsam dadurch, daß sie ihre sichtbare Gegenwart dem Volke entzog: kein Wunder, keine Offenbarung, ja auch keine Propheten manifestierten die göttliche Macht, nur durch ihre innere Konzentration sollten sich die Juden auf den Maschiach vorbereiten. Deshalb sollten ihre Kräfte auch nicht in Anspruch genommen werden durch politische Aktivität: abgesehen von der kurzen Makkabäerzeit, erlangten sie nie mehr politische Selbständigkeit. Nur das Gesetz bildete den Inhalt ihres Lebens. Durch Reflexion über Sinn und Geltung der göttlichen Offenbarung sollte ihnen die Diskrepanz bewußt werden zwischen ihrem verdorbenen Leben und Gottes Forderungen. Je mehr sie dies verstanden, um so ängstlicher und eifriger suchten sie das Gesetz zu hüten und zu erforschen. Die heiligen Schriften wurden gesammelt, der Text sicher festgestellt, der Unterricht verbessert, und vor allem: ein Zaun wurde aufgerichtet um das Gesetz (der „Geder“), durch dessen Einschränkungs- und Sicherungsvorschriften auch geringere Übertretungen nach Möglichkeit ausgeschaltet werden sollten. Generationen waren zu dieser Fortbildungsarbeit des Gesetzes nötig. Neues kam jetzt nicht mehr zu dem Kanon hinzu; wo — durch die veränderten sozialen Verhältnisse — andere Verordnungen nötig wurden, da suchte man sie aus den alten durch reflexive Interpretation abzuleiten. So steigerte sich auch die allgemeine Empfänglichkeit für alles Geistige: die theokratische Verfassung des alten Reiches wurde in ihren reinen Prinzipien ausgebildet und gestärkt. Wir müssen daher zunächst ein wenig zurückgreifen, um den früheren Zustand dieser Verfassung kurz zu charakterisieren (I^1, 175—178).

Als mit der Gesetzgebung am Ssinai das Volk konstituiert war, wurde eine Trennung der mündlichen und schriftlichen Lehre nötig, weil das Volk einen Gesetzes-Kanon brauchte, nach dem es regiert werden konnte, und der zum Zwecke der leichteren Regulierung aller äußeren Verhältnisse aufgezeichnet werden mußte.

Trotzdem wurden diese beiden Teile nicht so scharf getrennt, daß nicht jeder Beamte, ja eigentlich jeder einzelne, der ein Glied dieses „Volkes von Priestern“[126]) war, und natürlich ganz besonders das Oberhaupt der Theokratie auch mit der mündlichen Tradition mehr oder weniger vertraut war. Dem Begriff des Priestervolkes, durch den ja nur die plangemäße Funktion Jissraels ausgedrückt sein sollte, widerstreitet es keineswegs, daß der Stamm Levi eine besondere Stellung als Vermittler zwischen Volk und Gott einnahm. Denn das Volk war ein Organismus, in dem jedes Glied seine organische Funktion hatte, der also auch ein belebendes Zentrum brauchte. Der Stamm Levi durfte weder Besitz noch weltlichen Beruf haben; das Volk sorgte (hauptsächlich durch die Abgabe des Zehnten) für seine Priester, deren Funktion es war: zu opfern, die physische und psychische Unreinheit zu vertilgen und in der heiligen Lehre zu unterrichten[127]). Denn alle sollten bewandert sein in den Geheimnissen der Thorah. Daher — folgert Molitor — kann der religiöse Unterricht nicht erst eine spätere Institution (Esras) sein, sondern er war schon im alten Jissrael, wenn auch nicht in so reflexiver Art wie späterhin, bekannt. Zugleich war dieser Unterricht eine religiöse Andacht, da doch nicht alle bei den großen Opfern, die bekanntlich nur in Jeruschalem stattfinden durften, zugegen sein konnten. Daß es ferner schon früh an einzelnen Stellen des Landes Gotteshäuser und Gottesdienst gegeben haben muß, in denen die Menschen zu bestimmten Zeiten zum gemeinschaftlichen Gebet zusammenkamen, das folgt aus dem Grundtrieb der menschlichen Natur, die solche gemeinschaftlichen Gebete und Versammlungen verlangt. Esra hat also die — schon längst vorhandenen — Gotteshäuser nur neu geordnet. Ebenso gab es schon frühzeitig Schulen der Propheten, von denen das geistige Leben ausging, und ohne die die mündliche Tradition nicht hätte fortgepflanzt werden können. An der Spitze dieser Schulen stand als das religiöse Oberhaupt ganz Jissraels der jedesmalige Prophet, der zugleich Oberster im Rat der aus allen Stämmen ausgewählten Ältesten war. Diese Ältesten, die über den Leviten (den Sakramentaldiener) und der weltlichen Exekutive vermittelnd und dirigierend standen, und die schon durch ihr Oberhaupt in engster Beziehung zu den Prophetenschulen standen, waren die eigentlich Regierenden, d. h. die Lehrer des Volkes. Nur selten war (wie bei Eli) die Funktion des Hohepriesters und des Propheten in einer Person geeint, während die weltliche Exekutive dem Propheten (bzw. dem Rat der Ältesten) bis zum Beginn des Königtums anvertraut war. (I^1, 151—160).

Diese Verfassung bildete die Grundlage, auf der Esra und die ihm nachfolgenden Generationen ihre Reformen des ganzen Lebens aufbauten: überall entstanden Synagogen, in denen die Thorah vorgelesen wurde; die aus den alten Prophetenschulen erneuerten Hochschulen hatten auch die Funktion des Rates der Ältesten übernommen: die höchste Behörde, der Sanhedrin, war zugleich die

höchste Schule (denn gerade jetzt bildeten in noch verstärktem Maße Regierung und religiöse Erziehung eine Einheit). Hier wurden die sozialen und juristischen Probleme ebenso wie die mystischen Geheimnisse der Lehre erörtert, hier wurden die Beamten erzogen. Daneben gab es natürlich auch in den Provinzstädten kleinere Sanhedrins, so daß allmählich das ganze Volk vom Gesetz erfüllt wurde, und schließlich nur noch die Kenntnis des Gesetzes als Wertkriterium galt. Am angesehensten war der Stand der Lehrer und Lernenden: der Rabbi, seine engeren Genossen, die Chawerim, und die große Zahl der Schüler, der Thalmidim, von denen er die Würdigsten durch Handauflegen zu Chawerim machte (wie groß übrigens die Zahl der Zuhörenden war, ist daraus ersichtlich, daß die Amoraim (die Sprecher) nötig wurden, die die Reden und Aussprüche des Rabbi, die sie unmittelbar hörten, unter den Zuhörenden verbreiteten). Es war die Zeit der Thanaim, der Lehrer, die an die Stelle der früheren Propheten traten. — Von diesem Zweig des öffentlichen Lebens getrennt blieb auch jetzt noch der Tempeldienst, die Opfer-, Reinigungs- und Versöhnungsaktionen, die den Priestern oblagen. Aber auch hier war keine so strenge Scheidung zwischen Esoterischem und Exoterischem, wie z. B. bei den Heiden, bei denen alles Kultische auf die Priester konzentriert war. Bei den Juden waren die Leviten nur Vermittlungsorgane des Volkes, nur um des Volkes willen war aller Kultus vorhanden. (Über die Reformen des Esra und der nachfolgenden Generationen s. I[1], 175—217.)

Für die harte Strenge des Gesetzes, in der nach dem Exil der Führer die einzige Methode zur Regenerierung der Gesunkenen sahen, war also auch das ganze Volk empfänglich geworden — wie hätten sonst die Bemühungen der Oberen mehr Erfolg haben können, als z. B. zur Zeit der Propheten! Doch je stärker der Geder ausgebaut wurde, je extremer sich, besonders in Opposition gegen die nunmehr bekannt werdenden Tendenzen und Lebensanschauungen der Griechen und Römer, der orthodoxe Fanatismus gestaltete, um so unvermeidlicher wurden auch Spaltungen der Kirche. Es bildete sich die Sekte der Sadduzäer, die nur das geschriebene Wort anerkennen wollten (ähnlich wie späterhin die Karäer) und in aller mündlichen Tradition nur willkürliche Menschensatzung sahen, deren Ideal also die Befreiung des Lebens von der Last der Gesetze war. Die Sekte der Essäer stand nicht in offener Opposition gegen die herrschende Anschauung, weil sie nur für sich eine stärkere Konzentration auf die Erforschung des mystischen Sinnes der heiligen Schriften forderten und (ohne Reformen zu verlangen) doch in der Erfüllung der Gesetze allein noch kein Wertkriterium erblickten. Daß, besonders aus Opposition gegen die Tendenzen der Sadduzäer, der Geder immer extremere Formen annahm, darf nicht verwundern, denn eine solche Reaktion liegt tief in der Natur des Menschen begründet. Die Pharisäer, die

„Abgesonderten“ (Peruschim), wie sie sich nannten, verlangten immer strengere Trennung des jüdischen Volkes von den Heiden und immer exklusivere Isolierung der einzelnen in der Erfüllung der äußeren Gesetze. Die Werkheiligkeit und Selbstgerechtheit, die so entstand und den Effekt aller ihrer Bemühungen gerade ins Negative umkehrte, zeigen, daß nur eine falsche Umkehr wirksam war. Denn immer bildete die Individualität und die individuelle Wirksamkeit der einzelnen das Zentrum, von dessen Aktionen allein man die Erlösung erhoffte; nie aber wurde der Anschluß an Gott direkt und die Unterordnung des Eigenwillens unter den der Gottheit radikal vollzogen (I^1, 217—220).

Dies war die positive und negative Situation des jüdischen Volkes, als Christus erschien. Durch das Positive, die Konzentration auf das Innere, Geistige, sollte die Empfänglichkeit für die Lehren gebildet werden, die Christus verkündete. Durch das Negative, die falsche, übertriebene Betonung des nur Gesetzlichen, wurde als Reaktion eine Lehre nötig, die von dem äußeren Zwang befreite. Denn die Jugendepoche der Menschheit, die Periode des Realismus, war zu Ende; allmählich hatte sich der Mensch aus seiner Naturgebundenheit losgelöst, bis ein Punkt erreicht war, an dem das Leben „stillstand“. Nunmehr fing die zentripetale Bahn der inneren Führung an.

Aber nicht alle Völker hatten realiter die gleiche Entwicklung durchgemacht. Viele waren auf einer gewissen Stufe stehen geblieben und von da aus in immer tiefere Verwilderung gesunken. Dies sind die chamitischen Völker, die uns jetzt als „Wilde“ und Barbaren erscheinen[128]). Andererseits entwickelten sich die zentralasiatischen Völker bis zur Grenze der reflexiven Erkenntnis, die bei ihnen jedoch mehr gefühlsmäßig als begrifflich ausgebildet wurde. Auf dieser Stufe zwischen freier Reflexion, die ihnen nicht erreichbar war, und absoluter innerer Reinheit, zu der sie nicht mehr zurückkehren konnten, blieben sie in unbeweglicher Starrheit stehen (I^1, 223 f).

Der Schauplatz der historischen Ereignisse verschob sich immer mehr auf Europa, je mehr der Orient verfiel, bzw. erstarrte[129]). Träger der Geschichte wurden immer mehr die Japhethiden; in ihrer Struktur war von Anfang an die Aktivität ausgebildet, sie waren die agierende Seele (Ruach) des „großen Menschen“ (so wie die Schemiten den Geist (Neschammah) und die Chamiten den Leib (Nephesch) bildeten). Sie waren infolgedessen dazu prädisponiert, die Führung zu übernehmen. Aber zugleich lag auch in dieser Disposition eine große Gefahr. Je stärker die aktive Individualität sich bei diesen Völkern entfaltete, um so ungebundener mußte sich auch die emanzipatorische Reflexion entwickeln. Nicht an und für sich ist die Reflexion destruktiv, sondern nur da, wo sie ihre wesentlichen Inhalte, die ihr in den Beziehungen zwischen Gott und Welt gegeben sind, aufgibt, führt sie zum Unglauben,

zum falschen Naturalismus und demzufolge zum allgemeinen Verfall[130]). Wären die Völker nicht zerspalten worden, so hätten sie sich alle — wie Jissrael — zur wahren Reflexion fortentwickelt; so aber löste sich ihnen der Bau der räumlich-zeitlichen Welt in Materie und Fatum auf. Egoismus, Sinnlichkeit, „Despotismus der falschen Vernunft“, das waren die verderblichen Konsequenzen dieser Entwicklung. Auch Platons geniale Spekulationen konnten nicht regenerierend auf das Leben einwirken, weil sie sich nicht auf lebendiger Offenbarung aufbauen konnten; und „was nicht aus der Quelle des Lebens fließt, hat auch kein wahres Leben in sich selber“ und kann folglich auch keins erwecken (I^1, 224—228).

Aber trotzdem wurde durch ihn die Empfänglichkeit für das Christentum vorbereitet[131]). Und das war äußerst wichtig. Denn wenn auch zunächst noch der Verfall weiter fortschritt und durch die Eroberungskriege der Griechen und später der Römer auch der Orient mit den zersetzenden Ideen der okzidentalischen Philosophie durchtränkt wurde, so kamen doch andererseits gerade durch diese Verbindung von Orient und Okzident auch die mystischen Erlösungsideen nach Europa und beschleunigten den Auflösungsprozeß der Jugendkraft. Immer deutlicher tauchte die Idee von der Nichtigkeit der Welt und (damit verbunden) die Sehnsucht nach Erlösung auf (I^1, 229 f.).

So war nicht nur das jüdische Volk, sondern auch das Heidentum vorbereitet, um Christus verstehen und aufnehmen zu können. Ohne den Sündenfall Adams hätte Christus die Funktion gehabt, den Menschen aus seiner äußeren Naturverbundenheit vollends zu lösen, um ihn mit Gott zu vereinen. Dies wäre jedoch eine völlig schmerzlose Aktion gewesen. Christus wäre nicht erschienen, um als Sühneopfer zu sterben, sondern um der dem Kreatürlichen anhaftenden Naturäußerlichkeit ein Ende zu setzen (I^1, 230 f). Aber auch jetzt wäre sein Opfertod keine Notwendigkeit gewesen, durch ihn sollte nur die falsche Selbständigkeit des Menschen zerstört werden, die ihm eine wahrhafte Unterordnung unter Gott unmöglich machte (daher wandte sich Christus gegen die Pharisäer, deren Fanatismus gerade diese von allem Göttlichen trennende, also negative Wirkung hatte, nicht aber gegen die jüdische Kirche als solche oder gar gegen das ihr zugrundeliegende Gesetz, in dem er vielmehr den Grundstock auch für den neuen Bund sah) (I^1, 232—234).

Die Erlösungsfunktion Christi konnte einzig und allein in Jissrael ausgeführt werden. Denn so wie jede Führung durch Gott nur möglich wird, wenn der Mensch sich führen läßt, so konnte auch Christus sein Werk auf dem plangemäßen Wege nur dann erfüllen, wenn Jissrael die letzte Prüfung bestanden hätte, vor die es gestellt war: alle irdischen Hoffnungen, jede Vorstellung von einem glänzenden „Maschiach ben David“ aufzugeben, durch den das alte Reich in vollendeter Herrlichkeit wieder aufgerichtet

werden sollte, und auf den sie gerade jetzt hoffen zu dürfen glaubten, wo sie trotz schwerster äußerer Bedrückung alle ihre Kräfte auf das Gesetz und — wie sie meinten — auf Gott konzentrierten. Hätten sie auf alle diese Hoffnungen verzichtet, hätten sie sich nur an die Vorstellung des leidenden Maschiach, wie ihn Jeschajahu schildert [132]), und den die jüdische Tradition den „Maschiach ben Josseph" nennt, erinnert, so hätte Christus die Erlösung durch den unblutigen Akt irdischer Selbstverleugnung vollbracht, und durch die *innige* Willensvereinigung des Menschen mit jenem unblutigen Opferungsakte des Heilandes wäre ein jeder selig geworden. Der Gedanke von der Notwendigkeit des Sühnopfers Christi [133]) ist also in Molitors Christologie nicht aufgegeben, sondern nur insofern eingeschränkt, als er das Leiden und die blutige Kreuzigung nicht für notwendig hält. Die Voraussetzung hierfür, die völlige Hingabe der Juden, wäre zwar das Zeichen einer unendlichen Heiligkeit, durch die alle anderen Völker miterlöst worden wären, aber sie wäre nicht unmöglich gewesen. Andererseits erklärt sich aber die Tatsache, daß die Juden Christus trotz ihrer inneren Vorbereitung verwarfen, daß sie in ihm nicht den verheißenen Maschiach sehen wollten, aus der allgemeinen Natur des Menschen [134]), der sich in egozentrischer Aktion von Gott entfernt und dadurch seine Struktur von Grund auf verdorben hatte. Zu einer radikalen Regeneration brauchte der Mensch den göttlichen Beistand. Deshalb opferte sich Christus an Stelle der Kreatur. Aber eine Notwendigkeit, daß der Mensch in seiner tiefen Gesunkenheit verharre, bestand nicht (I¹, 236 f.).

Hätten die Juden Christus nicht verworfen, so hätte sich die allmähliche Wiedergeburt an Geist, Seele und Leib schmerzlos vollzogen, bis im Greisenalter der Menschheit das mystische Reich Davids aufgerichtet worden wäre. Die anfänglich notwendige „Absterbung des äußeren Menschen" wäre nicht gewaltsam vor sich gegangen; wenn auch kein äußerer Glanz und Reichtum dem Menschen zuteil geworden wäre, so hätten sie auch nicht Mangel zu leiden gehabt. Außerdem hätte sich sogar das äußere Leben immer reicher gestaltet, je vollkommener das Innere geworden wäre [135]). Jissrael hätte seinen theokratischen Staat behalten und hätte das regierende Zentrum der Welt gebildet. (Da sie jedoch eine rein geistige Funktion zu erfüllen gehabt hätten, so wären die Juden unter der, wenn auch nicht drückenden politischen Herrschaft der Heiden bis zur Vollendung der inneren Wiedergeburt geblieben, damit sie durch keine politisch-praktischen Aufgaben in ihrer metaphysischen Tätigkeit geschwächt worden wären.) Kirche und Staat, die in Jissrael ja immer in engster Verbindung standen, wären nie getrennt worden. Das alte Gesetz hätte fortbestanden in allen positiv organischen Teilen, befreit von allem Nur-Temporären und Negativen. Alles Äußere wäre zu Innerem verklärt worden. Die Schlachtopfer wären unnötig geworden,

da der Mensch sich auch ohne solche Zwischenschaltung realer Medien, also unmittelbar auf geistige Weise, mit dem Göttlichen hätte verbinden können. Ebenso wäre die Realität der Unreinheit fortgefallen, da ja der von der Naturäußerlichkeit befreite Mensch nicht mehr durch sie infiziert werden kann, und da auch die Natur allmählich, entsprechend der inneren Vervollkommnung des Menschen, reiner geworden wäre. Solange noch Unreinheit auf dem Menschen gelegen hätte, wären nur-geistige Reinigungsmittel an die Stelle der physischen getreten, solange bis auch der leibliche Mensch in Gott vergestaltet worden wäre (I[1], 241—246).

Da Jissrael aber Christus verwarf, so nahm die Entwicklung den Verlauf des Leidens, durch das die äußere Seite des Lebens zerbrochen werden soll, und das folglich auch niemals aufhören kann, solange die Menschheit besteht, wenn es sich auch mildern wird, je mehr das Greisenalter naht. Besonders ist von dieser Entwicklung das jüdische Volk betroffen. Es wurde zerstreut unter alle Völker, wurde erniedrigt und gedemütigt. Aber wenn auch jetzt Jissrael nicht mehr das Herz der Welt war, so blieb es doch das geliebte Volk Gottes. Und wenn es einmal umkehren sollte, dann wird es das demütigste und — das höchste Volk der Erde sein. Es wird wieder die Führung der Welt übernehmen, denn durch seine Umkehr wird es in seiner innersten Wurzel so verändert sein, daß es alle anderen Völker an Gottnähe überragen wird[137]). Deshalb mußten die Juden auch als Totalität mit ihren heiligen Schriften und ihrer Tradition erhalten bleiben, wenn diese auch in der ganzen Zeit ihrer Isolierung nur für sie selber Geltung haben können[138]) (I[1], 272—282).

---

3. HAUPTTEIL.

Die „reale“ Wirklichkeit des Judentums.

Nachdem wir die historische Entwicklung in dem Zeitalter des Realismus bis zu seinem Ende verfolgt haben, ist es nötig, die Realität dieser Epoche in ihrer reinsten Ausprägung die sie im Judentum gefunden hat, darzustellen, bevor wir die ideale Entwicklung des Christentums verfolgen. Hieraus kann sich nicht nur eine Klärung dessen ergeben, was Molitor unter dem Gegensatz „Real — Ideal“ verstand, sondern wir können auch — nach Molitor — erst dann die reale Organisation des Christentums erfassen, wenn wir ihre Grundlage kennen: die Realität des Judentums, wie Molitor sie in der „Darstellung der physischen und psychischen Unreinheits- und Reinigungslehre“ als „gesetzliche Lebensökonomie dieses merkwürdigsten Volkes“ (III. Einl., S. VII) schildert[129]).

Es erhebt sich zunächst die Frage, warum das Heidentum weniger als das Judentum geeignet ist, die reale Weltwirklichkeit der Jugendepoche der Menschheit zu veranschaulichen. Zu diesem Zwecke müssen wir versuchen die beiden Religionstypen, bzw. die aus den religiösen Vorstellungen folgenden Lebensgestaltungen zu vergleichen.

Im Heidentum war sogar da, wo die Gottheit als unendliche Intellektualität aufgefaßt wurde, ihre unmittelbare Manifestation eine passiv beschränkte Naturaktion, alles Intelligible war von der Naturnotwendigkeit bedingt, und die göttliche Idealität und Freiheit war nichts Absolutes, sondern nur der „subjektiv ideelle Reflex jener objektiven, blinden, realen Naturtätigkeit“. Und weil die Gottheit als eine produzierende und kraftspendende Potenz aufgefaßt wurde, dashalb bestanden auch die Werte des Lebens nur in äußerer Kraft und Fülle. Aber diese Äußerlichkeit war ohne den inneren Sinn, den sie bei den Juden hatte. Denn die Götter der Heiden waren für den Menschen da, und ihre Funktion bestand in der Stärkung und Bereicherung des äußeren Lebens (III, 15—20).

Bei den Juden dagegen hatte die Gottheit zwar auch nur in Bezug auf den Menschen eine Funktion, aber nur in dem Sinne, daß der Mensch das notwendige Organ für die Gottheit bildete, ohne daß er nicht in die Welt kommen konnte. Letzter Zweck war nicht der Mensch, sondern Gott in der Welt. — So

wurde im Heidentum die sich manifestierende Gottheit als Natur aufgefaßt, im Judentum wurde dagegen in jeder äußeren Offenbarung der innere wesentliche Sinn der Gottheit klar. Nur das Ideelle existierte wahrhaft, und die Natur war die nach außen projizierte Idealität. Alle Opferungen und Reinigungen waren im Heidentum nur äußere Werke, deren innere Bedeutung sie selten und auch dann nur dunkel ahnten, während den Juden dieser innere Sinn (wenn auch nicht immer in voller Klarheit) bewußt war (wie Molitor aus den diesbezüglichen Stellen der jüdischen Literatur zu beweisen sucht) (III 65, 105).

Besonders klar wird der Unterschied durch die verschiedene Stellungnahme zum Problem des Bösen: die Heiden sahen in dem Bösen nur eine extreme Steigerung des kontraktiven Naturprinzips; selbst da, wo das Böse als eine freie Rebellion gegen Gott aufgefaßt wurde, blieb es trotzdem ein zweites Prinzip, weil diese Rebellion bereits in den Bereich des Göttlichen verlegt wurde. Dadurch wurde also die Schuld des Menschen geschwächt, Gott war der Urheber auch des Bösen und der Mensch war nur ein „Mitschuldiger an dem göttlichen Verbrechen". Das Böse mußte auf diese Weise zu einer gewissen Achtung gelangen, die auch jede Freude des Lebens mit einem mehr oder weniger starken Grausen erfüllte und alle Ehrfurcht in Ängstlichkeit verwandelte (IV, 159). — Die Juden dagegen sahen im Bösen die Tat des freien Menschen, deren Wirklichkeit auch durch den Abfall Ssemaels von Gott nicht bedingt war (s. Anm. 93) (III, 22—24; 35).

Wie es in der Natur eine Über- und Unterordnung von Kräften gibt, so wurde bei den Heiden ebenso wie bei den Juden dieses allgemeine Gesetz auch auf das soziale Leben übertragen. Aber während bei den Heiden die Edlen sich durch ihre äußere Kraft und Macht von der großen Masse der Unedlen unterschieden, bildete bei den Juden das Unterscheidungskriterium der Grad der Heiligkeit. Die bei den Heiden und Juden auf die Erstgeburt gegründete Hierarchie war in dem einen Fall eine politisch-soziale, in dem anderen eine religiös-metaphysische Angelegenheit. Man war bemüht, die äußere soziale Ungleichheit zu mildern und auszugleichen, damit sie nicht zu einem falschen despotischen Kriterium würde. So wurden z. B. in jedem fünfzigsten Jahre alle Schulden getilgt, aller verpfändeter Besitz fiel wieder seinem früheren Besitzer zu; so war im siebenten Dienstjahr jeder Sklave frei (usw.). Alle diese Bestimmungen dienten dazu, möglichste Gleichheit unter den Jissraeliten herzustellen, um so allen die gleichen äußeren Bedingungen zu geben, sich mit Gott zu verbinden (III, 25—27; 70; 76—78).

Alle Stufungen galten im Grunde nur in Bezug auf das Heilige, auf Gott. Zwar sollten alle Jissraeliten mit Gott sich vereinigen, aber nicht alle auf die gleiche Weise. Denn jedes Einzelnen Struktur war unterschieden von der seiner Brüder, und jeder erhielt nur das

Maß der „Schepha", des göttlichen Einstroms, das seiner Hingabe an Gott, dem Grade seiner Verbindung mit Gott entsprach. Von diesem Standpunkt aus ist auch die Absonderung Jissraels zu verstehen (vgl. III, 324 ff). Die Jissraeliten sollten sich in ihrer Totalität, als Volksorganismus mit Gott verbinden, um den Segen Gottes allen Geschlechtern der Erde zuteil werden zu lassen (III, 83); ihre Isolation war daher solange nötig, bis Jissrael diese Aufgabe vollkommen erfüllt hätte. Nicht um Jissrael, sondern um die Welt handelte es sich. Daher war der Heide, aber ebenso, wenn nicht noch mehr, der jissraelitische Am-haarez, der sich keine Gedanken machte über Gott und seine heiligen Werke, verachtet und ausgestoßen. Wenn aber ein Heide sich zu JHVH bekehrte und in den Geheimnissen der Thorah forschte, so war er — nach den überschwenglichen Worten des Traktats Sanhedrin — „so gut wie der Hohepriester"! Das Wort „Jude" drückte also nur eine Relation zu JHVH aus, und jeder, der sich in diese Relation einfügte, war dadurch Jude (III, 98) [140]).

Nach dieser Einleitung kommen wir jetzt zu der Besprechung zunächst der physischen Unreinheit und ihre Reinigung[141]).

Durch den Sündenfall Adams wurde die menschliche Struktur von Grund auf erschüttert; der Jezer hara, der böse Trieb teilte sich auf magische Weise von der Seele aus dem Physischen mit und erfüllte es mit Schwäche und Unreinheit (Tumah); denn da alles Äußere das Abbild des Inneren ist, mit dem es zusammen ein einziges Ganzes bildet, so ist auch die Verunreinigung des Innern identisch mit der Unreinheit des Leibes in allen seinen (inneren wie äußeren) Teilen. Umgekehrt wirkt auch die physische Tumah auf die Psyche zurück, bzw. ist mit der psychischen Unreinheit identisch (denn daß wir sagen, sie wirke erst verunreinigend, kommt nur daher, daß wir den Effekt erst bemerken können, nachdem die „Infektion" eine Reihe von Stufen durchlaufen hat) (III, 128 f).

Wir wollen zunächst einige Hauptpunkte (in Anlehnung an Molitors Ausführungen) darstellen, durch die das Wesen der Tumah verdeutlicht wird:

Erstens: Es gibt eine durch eigene Schuld erworbene und eine erbsündlich übertragene Tumah (III, 130).

Zweitens: Die Tumah kann unmittelbar nur im Menschen entstehen, die anderen Naturwesen sind nur dadurch, daß sie auf ihn Bezug haben, daß sie ursprünglich in einer organischen Bindung mit ihm standen, von der Tumah mitergriffen worden (III, 131).

Zu der Tumah der Natur gehört die Unreinheit alles „Unvollendeten", z. B. des noch unbeschnittenen Kindes, der Früchte in den ersten drei Jahren (die zu essen daher verboten war) (III, 389), sowie auch des Eisens. In geringem Grade unrein ist ferner alles, was einen Mum, ein Gebrechen hat. Dazu gehören z. B. unter den

Menschen die Krüppel, gewisse Pflanzen, alles Gesäuerte (was jedoch nur für das Heilige unrein war), sowie bestimmte Tierarten. (Nicht die Schädlichkeit dieser Pflanzen und Tiere für den physischen Leib, sondern ihre seelisch und geistig zerstörende Wirkung entschied darüber, ob sie unrein waren; denn sehr viele der Gesundheit schädliche Pflanzen und Tiere galten durchaus nicht als unrein III, 398).

Drittens: Es gibt eine universale und eine partikulare Tumah, je nachdem, ob sie (wie z. B. bei der Leiche) die ganze Physis ergriffen hat oder nur Teile (wo dann allerdings das Ganze in Mitleidenschaft gezogen wird) (III, 131).

Viertens: Zur groben physischen Tumah ist nur das zu zählen, was an der Außenseite des Leibes erscheint. Zwar ist auch der innere Organismus mitverunreinigt, aber diese Tumah grenzt schon an die des geistigen Nephesch, d. h. an die Verunreinigung des höchsten Systems (s. S. 30), die in diesem geistigen Nephesch stattfindet. Nur die Hautausscheidungen und die Exkremente gehören also zur groben physischen Tumah. Man hat daher zu unterscheiden zwischen der „potentiellen Unreinheit in der inneren Lebensdynamik des Nephesch"; der dadurch bewirkten Unreinheit der inneren Organe, die zwar schon äußerlicher ist, aber trotzdem noch zu der potentiellen Tumah gehört; und der völlig körperlichen Unreinheit des äußeren Leibes (III, 131—133).

Fünftens: Es gibt Aboth („Väter") der Tumah, von denen die Unreinheit sich überträgt auf die Tholdoth (die „Erzeugnisse") Während die Aboth, auch wenn ihre Tumah auf Tholdoth überströmt, nichts von ihrer Intensität verlieren, nehmen die Tholdoth allmählich ab, bis — aus später zu erörternden Gründen — nur noch das Heiligste durch sie infiziert werden kann. — Die Stärke und Dauer der verunreinigenden Wirkung hängt natürlich von der ursprünglichen Größe der Tumah ab. (Die meisten Verunreinigungen dauern einen oder sieben Tage.) (III, 133).

Sechstens: Der Prozeß der Infektion geht so vor sich, daß zunächst das Lebensprinzip mit der Tumah imprägniert wird, und erst von dort aus sich die Manifestationen im äußeren Leibe zeigen. Der Grad der Verunreinigung wird auch dadurch bestimmt, welcher Art die Mitteilung ist. Je größer die Aktivität, die dynamische Kraft ist, um so tiefer prägt sich die Tumah ein. Es werden fünf Stufen unterschieden: die bloße Berührung, das Lager, der Beischlaf, das Tragen, die Erschütterung (III, 136f; 142).

Siebentens: Da zur Entstehung der Tumah ein affektibles, bzw. rezeptibles Wesen (also der Mensch) nötig ist, so muß sie sich auch je nach dem Grade der Rezeptibilität differenzieren. Je näher ein Mensch dem Heiligen steht, bzw. je näher Gegenstände mit dem Menschen verbunden sind, um so größer ist ihre Rezeptibilität für die Tumah und um so geringer ihre Weiterleitungsfähigkeit. Speise und Trank sind für die Tumah am empfänglichsten und zur Weiter-

leitung dementsprechend am unfähigsten; dann folgen Geräte und Kleider und am stärksten kann die Tumah vom Menschen ausströmen, weil er die größte Aktivität besitzt. Aus dem gleichen Grunde, d. h. weil er im hohen Maße die Fähigkeit zu inneren und äußeren Schutzreaktionen hat, ist er auch am wenigsten leicht von äußeren Dingen zu infizieren. Und wenn er verunreinigt ist, so hat er wiederum vermöge seiner Aktivität auch die Fähigkeit, sich zu reinigen, während das Wasser z. B. niemals von einer anhaftenden Tumah gereinigt werden kann (III, 133—136).

Hiermit haben wir das Zentralproblem der Tumah-Lehre berührt: Unreinheit und Reinigung existieren nur in Bezug auf das Heilige (Kadosch), (s. z. B. III, 215). Deshalb können Geräte und Speisen nur durch den Menschen infiziert werden, weil sie nur durch ihn mit dem Heiligen in Berührung kommen können[142]). Deshalb steigert sich bei den Menschen die Rezeptibilität nach dem Grad ihrer Gottnähe. Deshalb wird gesagt, daß der Heide sowie der Am-haarez, d. h. Menschen, die sich von allem Heiligen in ihrem ganzen Leben fernhalten, einer Tumah unmittelbar ebenso wenig fähig sind wie die Tiere.

Molitor verkennt die eigentliche Bedeutung der Tumah-Anschauung, wenn er behauptet, die Heiden wären im allgemeinen als ebenso verunreinigungsfähig angesehen worden wie die Juden, und entgegengesetzte Ansichten seien nur auf den Fanatismus einzelner zurückzuführen. Unreinheit bedeutet immer eine Unfähigkeit zur Rezeption des Gotteinstroms. Deshalb erhielt durch das Ssinai-Gesetz, in dem die Bedingungen für diesen Einstrom dem Volke Jissrael klar gemacht wurden, bzw. in dem die früher allgemein wirksam gewesene Keduschah (Heiligkeit) wieder hergestellt wurde (III,161) zunächst nur Jissrael die Fähigkeit zur Tumah, die ebenso wie ihr Gegensatz, die Keduschah, früher eine universale Lebensrealität gewesen war und erst im Laufe des fortschreitenden Verfalls — sich verloren hatte. Also ist auch der Einwand Molitors, daß es, wenn nur Jissrael tumahfähig sein sollte, vor dem Ssinaigesetz überhaupt keine Verunreinigung gegeben haben könnte (was jedoch offensichtlich den Angaben der Bibel widerspräche), unzutreffend. Nur erneuert, aber nicht geschaffen, wurden durch das Ssinaigesetz die Bedingungen für Keduschah und Tumah. Wo wir bei heidnischen Völkern ähnliche Ansichten finden (und daß die Tabu-Vorstellungen der „Primitiven" sich mit den jüdischen Anschauungen berühren, ist ohne weiteres zuzugeben), da liegen auch ähnliche metaphysische Bedingungen zugrunde wie bei den Juden[143]). Denn die Behauptung, die Heiden seien unfähig, eine Tumah zu empfangen, beruht ja nicht auf einem nationalistischen Chauvinismus derer, die es — in der jüdischen Literatur — ausgesprochen haben, sondern auf der religiösen Überzeugung, daß es verschiedene Stufen der Heiligkeit des Menschen gibt. Je unreiner ein Mensch ist, um so mehr muß er sich vor jeder Berührung

mit göttlichen Dingen hüten; denn er würde daran zugrunde gehen müssen (III, 154). Für die höchsten Grade der Heiligkeit wird auch die leiseste Tumah verderblich; weshalb die Priester sich besonders reinigen mußten (III, 216). Auch hier hat Molitor also nicht die letzten Konsequenzen aus der jüdischen Anschauung ziehen können, weil für ihn die Annahme einer aktiven und gesetzmäßigen Wechselwirkung zwischen Mensch und Gott unvereinbar war mit dem Begriff der transzendent allmächtigen und absolut freien Gottheit. Wo dennoch Ansichten durchbrechen, die der jüdischen Gottesauffassung näherstehen, hat er es niemals verstanden, sie mit seinem katholischen Gottesbegriff restlos zu vereinen.

Als achten Punkt haben wir die materielle Seite der Tumahlehre zu betrachten: den stärksten Grad von Unreinheit hat der menschliche Leichnam (und alle seine Glieder). Und zwar um so mehr, je freier die auf Gott gerichtete Aktivität des Menschen, d. h. je heiliger und je reiner er gewesen war. Ein Priester darf (wegen seiner besonderen Tumah-Empfänglichkeit) sich keiner Leiche nähern oder sie gar berühren (III, 186—189).

Die zweite Stufe bilden die Krankheiten des Menschen. Aussatz, Eiter und Blutfluß stehen hier an der Spitze, denn sie gelten als selbstverschuldete, folglich auch zunächst nur durch innere Besserung heilbare Defekte (III, 192—199). Die natürlichen Krankheiten haben dagegen einen weit geringeren Grad von Tumah zur Folge, weil sie erbsündlich bedingt sind. Denn durch den Sündenfall trat eine Schwächung auch des physischen Organismus des Menschen ein. Zu dieser Klasse gehören z. B. die Schwäche der Wöchnerin, sowie die Menstruation (wobei Molitor bemerkt, daß die Menstruation zugleich einen natürlichen Heilungsmechanismus bedeutet: der weibliche Organismus muß von Zeit zu Zeit Tumah ausscheiden, damit der Fötus nicht schon im Mutterleib allzu sehr verunreinigt wird) (III, 202f.).

Einen noch geringeren Grad von Unreinheit besitzt der tierische Leichnam, denn das Tier nimmt ja an der Tumah nur durch die Schuld des Menschen, nicht durch seine eigene Teil (III, 210).

Aus dem gleichen Grunde verunreinigen auch die am Jomhakippur zum Zwecke der Reinigung des Volkes geschlachteten beiden Böcke, ebenso wie alle anderen spezielleren Sühneopfer weniger, als es der Intensität der auf sie magisch übertragenen Sünden der Menschen entspräche[144]) (III, 213).

Der feinste Grad von Tumah ist das durch den Sündenfall in die menschliche Struktur eingedrungene „Gift“, — die allgemeine Pegimah, durch die das Blut, die inneren Lebenssäfte, sowie alle Exkretionen verunreinigt und die organischen (nicht selbstverschuldeten) Krankheiten veranlaßt sind (III, 218—231).

Die Reinigungsvorschriften (die wir hier nur kurz behandeln können) bestanden darin, daß der Unreine zunächst isoliert wurde, bis die Tumah durch seine eigene innere Lebenskraft ausgeschieden

war. Diese Ausscheidung geschah je nach dem Grade der Unreinheit in verschiedenen Perioden (gewöhnlich betrugen diese Perioden einen, sieben, vierzehn oder einundzwanzig Tage). Erst dann waren die Wesen der wirklichen Reinigung fähig, denn jetzt erst war ja die Tumah von innen nach außen getreten. Der Tikkun, d. h. die Wiederherstellung des Menschen für die Beziehung zum Metaphysischen ging auch dann in Stufen vor sich, damit sich seine geschwächte Struktur erst langsam wieder an das Heilige gewöhne. Auf die verschiedene Mittel zur Reinigung (Wasser, Feuer, Gewürze und schließlich die Opfertiere) kann hier nicht näher eingegangen werden (III, 236—250).

Wir kommen nunmehr zu der Frage, ob die Tumah-Anschauungen und -vorschriften sich auf realen Verhältnissen aufbauen, oder ob man in ihnen nur hygienische Verordnungen der Leiter des Volkes zu sehen hat, wie es Maimonides tat. „Alles ist ihm bloß moralisch und symbolisch; nirgends findet er in dem Äußeren eine wirkliche Realität" sagt Molitor von ihm (vgl. III, 123 ff.). Zwar ist diese rationalistische Auffassung erst durch den hyperorthodoxen Mystizismus hervorgerufen worden, der „bei seinem Streben das ganze Leben durch und durch bis ins kleinste Detail zu heiligen, das Judentum mit einer ungeheueren Masse von kleinlichen, oft bis ins Läppische gehenden Gesetzen überladen hat". Da nun der innere Sinn der Gesetze nicht mehr verstanden wurde, so gestaltete sich das Leben zu einem qualvollen Zwang. Aber obwohl sich diese Erklärung für die Entstehung der rationalistischen Auffassung finden läßt, so billigt sie Molitor doch keineswegs; vielmehr hofft er, daß sich durch die Schellingsche Naturphilosophie der Begriff der Tumah seinem Hauptwesen nach[145]) als durchaus begründet erweisen wird (III, 186). — Wären die Vorschriften nur oder in der Hauptsache hygienischer Natur, so wäre weder zu verstehen, warum die Reinhaltung nur in bezug auf das Heilige befohlen war, noch warum gewisse Kranke wie z. B. Wöchnerinnen und menstruierende Frauen isoliert werden mußten, obwohl doch bei ihnen die Gefahr einer Infektion im gewöhnlichen Sinne nicht bestand. Vielmehr mußten sie isoliert werden, damit sie nicht in Berührung mit dem Heiligen kämen, und damit die anderen durch ihr Leiden in ihrer gesamten Lebenskraft, sowohl physisch als auch psychisch nicht deprimiert würden.

Die psychische Tumah[146]), die Wurzel aller physischen Unreinheit, von der sie sich zunächst dadurch unterscheidet, daß sie weder übertragbar[147]), noch durch äußere Reinigungen (Waschungen) zu beseitigen ist, entsteht dadurch, daß sich der Mensch dem Jezer hara, dem bösen Trieb überläßt. Dies kann in der faktischen Überschreitung der Gebote, in der bloßen Unterlassung, bzw. auch in schlechten Gedanken und in der (wiederum erbsündlich bedingten) allgemeinen Egoität bestehen. Nach diesen drei Arten richten sich dann auch die drei Grade der Tumah. Außer

den inhaltlichen Entstehungsursachen sind noch folgende vier Arten der Äußerung zu unterscheiden: der böse Trieb kann sich in einer rein inneren Regung, in einem deutlich bewußten Gedanken, in einem Wort oder in einer Tat äußern (III, 255—257).

Die erste Wirkung[148]) der Abwendung des Menschen von Gott ist die entsprechende Reaktion Gottes. Die Kanäle, durch die Gott in den Menschen einfließen kann, sind durch die Schuld des Menschen verstopft. Der belebende Einfluß bleibt aus, und folglich verkümmert der Mensch immer mehr, bis er fast ganz[149]) die Fähigkeit zum Guten, zur Wiederverbindung mit Gott verliert. Die Schechinah, d. h. die der Welt immanente Gottheit verdunkelt sich und leidet, daß sie sich verdunkeln muß. Ihre Einwirkung auf die ganze Welt wird auf ein Minimum beschränkt, das gerade dazu ausreicht, das Lebendige zu erhalten. Die Kabbalah nennt diesen Zustand das „Galuth" (die Verbannung) der Schechinah, weil die Menschen sie aus sich und aus der Welt verbannt haben, so daß ihre Gnade sich zum Gericht, ihr Chessed zu Dijn verwandeln muß. Dieses Leiden Gottes[150]) steigert sich je nach der Sünde Jissraels und findet sein Ende erst in den Tagen des Maschiach. Auch durch die Sünden der Nichtjissraeliten wird natürlich Gott immer mehr von der Welt abgeschnitten, aber je höher der Mensch steht, je ausschließlicher die Funktion seines Lebens die Ausbreitung Gottes auf Erden ist, um so größer ist das Verderben, das er durch seine Sünde verursacht (III, 257—262).

Nicht nur in Gott, sondern auch im „Universum"[151]) macht die Sünde des Menschen eine Pegimah. Denn weder kann das Universum von dem unreinen Menschen beeinflußt werden, wie es doch im Plan der Schöpfung von Gott gewollt ist, noch kann der Mensch vom Universum, besonders von der obersten intelligiblen Welt der Engel, Einflüsse empfangen. So leidet auch das Universum, weil die Verletzungen eines Gliedes den ganzen Organismus schwächen (III, 265 f.).

Drei Klassen von Aboth, von Hauptquellen der psychischen Tumah gibt es, deren erste die Abgötterei ist. Unter Abgötterei ist jedoch jede falsche Konzentrierung des Menschen von Gott fort auf sich selbst zu verstehen. Sodaß auch alle nur-sinnliche Lust, Geld- und Ehrsucht zu dieser Klasse zu zählen sind, und die beiden anderen Hauptverbrechen, Mord und Unzucht nur die Folgen dieser ersten Sünde sind. Durch die Egozentrierung verliert der Mensch allmählich immer mehr die Rezeptivität für Gott, bis er in toter mechanischer Erstarrung endet, auch wenn er noch äußerlich am Leben bleibt (III, 272—276).

Im engeren Sinn zerfällt die Abgötterei in Gottesleugnung und Verehrung falscher Götter[152]) (abstrakt geistiger Wesen, Gestirne, finsterer Dämonen). Im ersten Fall erscheint dann Gott tatsächlich in der „Gestalt", in der er vom Menschen vorgestellt wird: als blinde Naturzufälligkeit[153]). Die zweite Art der Abgötterei,

in der bloß sekundäre Ursachen oder Produkte oder gar das Böse an die Stelle der Zentralursache gesetzt werden, führt zum Problem der Magie, das Molitor ausführlich behandelt (III, 278 ff.).

Welches sind die Bedingungen für diese Magie? Die Kabbalah lehrt, daß „dem geistigen Wesen des Menschen das magische Seh- und Wirkungsvermögen eigen ist" (III, 292), aber dennoch ist nicht jeder zu solchen Aktionen „geordnet". Da der innere (in die Ferne schauende und wirkende) Mensch nur von dem affiziert werden kann, nur die Zusammenhänge erfaßt, zu denen er eine Affinität besitzt, so hat er zwar eine um so weitere Anschauungs- und Wirkungssphäre, je höher er steht; aber auch die am weitesten gehende Potenz des Menschen hat ihre Grenzen. Will er darüber hinaus, so braucht er die Einwirkung anderer, geistiger Wesen, deren Beistand er durch bestimmte Mittel, durch die er sich ihnen konform macht, anzuziehen fähig ist; und dadurch wird er zu ihren Organen. So ist auch der Prophet ein von Gott überkommener Mensch, der durch seine Affinität zum Organ Gottes geworden ist. Zur Magie ist also eine starke Kawannah[154]), intensive Konzentration und lebhafte Vorstellung dessen, was man erreichen will, nötig, es muß eine magische Verbindung stattfinden zwischen dem Schauenden und zwischen dem, was geschaut werden soll (III, 291—296).

Dieses ist der allgemeine Mechanismus der Magie. Nur durch den Zweck, um dessentwillen sie ausgeübt wird, unterscheidet sich die falsche, finstere, von der der heiligen Magie. Denn im Grunde steht ja alles Existente in magischer Verbindung, alles Untere wirkt auf das Obere, alles Obere auf das Untere; und Aufgabe des Kultus ist es, diesen Rapport herzustellen. So erklären sich die magischen Kräfte, die den Menschen der früheren von dem späterer Zeiten unterscheiden, aus seiner größeren Verbundenheit mit den oberen Prinzipien. „Da er in höherer Freiheit über dem Gesetz der äußeren, unteren Naturregion erhaben, in unmittelbar innerer Verbindung mit der Gottheit gestanden, so hätte er unmittelbar in und durch die Gottheit magisch gewirkt und jene höheren Naturagenten selber bewegt. In dem Maße aber, als der Mensch in sein eigenes Zentrum einging und damit die innere, übernatürliche Vereinigung mit der Gottheit, und seinen Standpunkt im höheren Zentrum verloren, fiel er immer tiefer in die äußere Peripherie, und ward immer mehr und mehr dem strengen Gesetz der Naturäußerlichkeit untertan." Jetzt konnte er mit Gott nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch durch das Medium der Natur in Verbindung treten[155]) (III, 312 f.).

Die finstere Magie, die auch (wie jede andere) in eine wirkende und eine schauende zerfällt, ist die Umkehrung der plangemäßen Bestimmung des Menschen: sein Leben in den Dienst des Heiligen zu stellen. Der „diabolische Dienst" sucht die schon ohnehin zerstörte Harmonie des Göttlichen mit dem Irdischen noch immer

mehr zu zerspalten und die Unreinheit auszubreiten. Natürlich gibt es hier ebenso wie in Bezug auf das Heilige Stufungen, nur gering ist die Zahl der „Virtuosen im Bösen“. Ein Bil'am ist ebenso selten wie ein Moscheh. Was dagegen die Religion so vieler Völker bildet, ist nur ein bewußtloser, satanischer Dienst und folglich auch nicht von einer so absoluten Negativität wie die finstere Magie in ihrer extremsten Steigerung bei Einzelnen. Diese Religionen sind nur ein Zeichen des allgemeinen Verfalls (III, 280—283).

Die finstere Magie zerfällt wiederum in drei Klassen, von denen jede einen anderen Grad von Unreinheit hervorruft und einen anderen Grad von Strafe fordert als die anderen. Zur ersten Klasse, die mit dem Tode bestraft wird, gehören alle bösen Zaubereien, magischen Verfluchungen, sowie Toten- und Dämonenbeschwörungen[156]). Zur zweiten Art, die nur mit Geißelung bestraft wird, rechnet man z. B. alle leichteren Zauberhandlungen und Gaukeleien, alles Achten auf objektive und subjektive Vorzeichen, also das ganze Augurienwesen sowohl wie auch allen Aberglauben (III, 327—332).

Dies führt schon zu der dritten Klasse, der Naturmagie, die zwar nicht aus offener Opposition gegen Gott hervorgeht und deshalb auch nicht bei Strafe verboten ist, aber doch aus mehreren Gründen so viel Gefahren in sich birgt, daß sie durch das jüdische Gesetz nach Möglichkeit beschränkt wird. Hierzu gehört hauptsächlich die Astrologie. Denn wenn auch die Menschheit infolge der Ursünde der Naturwotwendigkeit, also auch den Schicksalseinflüssen der Sterne unterworfen ist, so ist damit doch noch keine fatalistische Ergebung in ein festgefügtes Schicksal nötig, sondern die Intentionen und Konzentrationen des Menschen auf Gott können eine Umwandlung des Schicksals bewirken (III, 332—336; vgl. auch III, 472).

Die zweite große Gruppe der Aboth der psychischen Tumah ist der Mord. Unter „Mord“ faßt Molitor außer der Tötung eines Menschen alles, was das Leben depraviert, zusammen: jede frivole und willkürliche Behandlung der Natur, jeder Diebstahl, jeder Betrug, jede Lieblosigkeit, Neid, Haß, Beleidigung und Schadenfreude seien Abarten des Mordes, weil durch sie die Lebensentfaltung anderer Wesen entweder unmittelbar oder auf magische Weise gehemmt und die gottgewollte Harmonie der Welt gestört werde. (Eine Auffassung jedoch, die aus der jüdischen Literatur nur mittels ziemlich gewaltsamer und kaum haltbarer Interpretationen herausgelesen werden konnte.) (III, 341—346.)

Die gleiche Wirkung hat das dritte Hauptverbrechen, die Unzucht.

Die Kabbalah unterscheidet drei Relationsmöglichkeiten der Kräfte und Wesen der Welt: die Homogeneität (Achduth), die Heterogeneität und die Bindung des Polaren (Jichud). Auf der

ersten Relation beruht die Gleichheit der Arten, auf der zweiten ihre Unterschiedenheit von den anderen, auf der dritten die Zeugung alles Lebens, der allgemeine Lebens-Siwug (Begattung) in der Natur (d. h. nicht nur die geschlechtliche Zeugung, sondern auch „jede physische und geistige Lebensefulguration der Wesen“[157]). Die Sünde der Unzucht besteht nun darin, diesen allgemeinen Lebens-Siwug zu zerstören, das, was zusammen gehört, zu trennen, das, was ewig getrennt bleiben soll, zu verbinden oder das Homogene in sich zu polarisieren, um es dann mit sich selbst zu verbinden (III, 346—351).

Deshalb ist es z. B. verboten, tierisches Blut zu essen; denn im Blut ist der Sitz des Nephesch, das beim Genuß in das Nephesch des Menschen übergehen und so das menschliche mit dem tierischen Leben erfüllen würde. Um das zu vermeiden, sind bestimmte Vorschriften zu erfüllen, deren Wirkung es sein soll, die tierischen Elemente der Nahrung zu verwandeln, gleichsam von ihrer tierischen Konstitution zu befreien und so das Fleisch dem Menschen zu assimilieren.

Verboten ist ferner, ungleiche Tier- und Pflanzenarten zu kreuzen; denn die Produkte solcher Verbindungen müssen durch die Ungleichheit und Unvereinbarkeit ihrer konstitutiven Komponenten dauernd zum mindesten gehemmt bleiben. Das Verbot erstreckt sich auch auf das Zusammenspannen ungleichartiger Tiere zu ein und derselben Arbeit, auf das Säen ungleichartiger Pflanzen auf ein und demselben Boden und auf das Vermischen von Leinen und Wolle in der Kleidung. Das grundlegende Speisegesetz, Milchiges und Fleischiges nicht zusammen zu genießen, baut sich bekanntlich auf dem Verbot auf, das Zicklein in der Milch seiner Mutter zu kochen[158]). Es soll das, was zur Nahrung, also zum Lebensaufbau bestimmt ist, nicht zur Destruktion des Lebens verwendet werden (III, 351—358).

Den Hauptbestandteil der hierher gehörigen Gebote und Verbote bildet natürlich das Ehegesetz. Die Ehe wird von den Juden immer als die Vollendung des Menschen bezeichnet, erst Mann und Frau zusammen bilden einen vollkommenen Menschen, sagt der Sohar[159]); erst jetzt kann eine wechselseitige Belebung und Ergänzung erfolgen. Weil die sexuelle Polarität nur zu diesem Zwecke da ist, soll sie nicht zu nur-sinnlichen Zwecken mißbraucht oder in Perversionen verkehrt werden. Zu diesen Perversionen gehören in erster Linie die Incestehen, weil hier die gegenseitige Belebung infolge der Homogeneität der sich verbindenden Verwandten weniger oder gar nicht erfolgen kann (III, 358—378).

Wir kommen nunmehr zu dem Zentralproblem der jüdischen Realität, d. i. das Problem der Gerechtigkeit und der Strafe, das wir bereits mehrmals in der Darstellung der Geschichtsentwicklung (s. o. S. 41f und Anm. 136) berühren mußten.

JHVH wird gewöhnlich gegenüber dem christlichen Gott als Gott der Rache und der moralisch ausgleichenden Gerechtigkeit aufgefaßt. Molitor beherrscht die jüdische Literatur zu gut, als daß er das Einseitige dieser Ansicht nicht erkennen sollte. Nicht die Gerechtigkeit als moralisches, sondern als metaphysisch-organisches Ausgleichsprinzip sieht er als den Zentralpunkt der jüdischen Gottesauffassung an. „Wie die innere . . . Lebenseinheit in dem Organismus jedem einzelnen Gliede, so dem Ganzen sich konform bezeigt, . . . stets neuen Lebenseinfluß zuströmt . . ., so reagiert dagegen der Organismus in dem Maße gegen jedes Glied, als sich dasselbe der Lebensharmonie unangemessen erweist.“ Wenn ein Glied nicht tätig genug an dem Ganzen mitarbeitet, so entzieht das Zentrum ihm „den inneren Vitalitätseinfluß, der allen Teilen Stärke und Frische gibt, wodurch es in seinem inneren Lebensbestande verkümmert. Tritt dagegen ein Glied in eine völlige Opposition mit dem Organismus und greift positiv störend in das Leben ein, so reagiert die organische Kraft, insofern sie stark genug ist auf eine positive Weise gegen dasselbe“, um sich von seinen störenden Wirkungen zu befreien (wodurch dann schmerzhafte Krankheiten entstehen) (III, 407 ff.). Das gleiche Gesetz gilt nun sowohl für die Gemeinschaft der Menschen untereinander als auch für ihre Beziehung zu Gott. Das ist der Sinn der jüdischen Wiedervergeltungslehre. In der Gemeinschaft der Menschen ist es die instinktartige Reaktion eines Individuums gegen ein anderes, das ihm negativ und lebenshemmend gegenübersteht; in der Gemeinschaft mit Gott: die notwendige Entsprechung zwischen dem Verhalten des Menschen und der göttlichen Reaktion. Es ist daher wiederum eine der Inkonsequenzen Molitors, wenn er (III, 408) das Verhältnis der Gottheit zur Schöpfung ein naturfreies nennt. Gerade aus seiner gleich danach folgenden Darstellung der kabbalistischen Entsprechungslehre hätte er den Unterschied der jüdischen von der christlichen Auffassung klar erfassen müssen. Statt dessen stellt er nach der „natürlichen“ Lehre der Kabbalah die Relationen von Gott und Mensch dar als Beispiel für das — wie er sagt — naturfreie Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung.

Nur wenn das Geschöpf sich Gott homogen macht, kann er ungehemmt die Lebenskraft hinabsenken, bei der geringsten Heterogeneität vermindert sich dieser Lebensstrom, bzw. er wirkt zerstörend, da er ja seinem innersten Wesen nach immer weiter in die Welt eindringen will (III, 410f.). — Der Unterschied der kabbalistischen und der katholischen Gottesauffassung, zwischen denen Molitor schwankt, beruht eben, wie schon mehrmals erwähnt, darauf, daß Molitor die Gottheit zunächst in die Transzendenz versetzt; dann müssen natürlich alle ihre Aktionen als naturfreie Handlungen erscheinen. Die Kabbalah dagegen spekuliert nur über Gott in Beziehung auf die Welt, sie sagt im Prinzip nur etwas

aus über die erscheinende immanente Gottheit. Folglich ist Gott ihr identisch mit seiner belebenden Äußerung. Das ist (trotz Sengler[160])) kein Pantheismus. Denn Gott ist nicht mit der Welt identisch, sondern er ist die weltschaffende, -erhaltende und -belebende Potenz.

Aus dem gleichen Grunde erklärt sich auch die falsche Interpretation, die Molitor für den kabbalistischen Begriff der Ssephirah Thiph'ereth gibt. In der Kabbalah bildet Thiph'ereth (Glanz) oder Rachamim (Barmherzigkeit) sowohl die reale Synthese zwischen den beiden Ssephiroth Chessed (Gnade) und Dijn (Gerechtigkeit), als auch das Zentrum des gesamten Ssephiroth-Baumes, das Herz des Adam Kadmon. Das heißt: es bedeutet das metaphysische Prinzip des Ausgleichs, durch das die ganze Welt überhaupt nur Bestand hat. — Molitor dagegen interpretiert den Begriff folgendermaßen: Wenn nur die ausgleichende Gerechtigkeit (Dijn) in der Welt herrschte, so würde kein Mensch vor Gott und seiner Gnade (Chessed) bestehen. Deshalb verband Gott Dijn mit Chessed, und diese Verbindung ist Rachamim, die göttliche Barmherzigkeit (III, 414). Demnach faßt er hier den Begriff Dijn bereits als das Prinzip des Ausgleichs, Chessed folglich als die absolute, von jedem menschlichen Verhalten unabhängige, überströmende Gnade und Rachamim als einen Kompromiß zwischen beiden, in dem die Gottheit sich entschließt, die ausgleichende Gerechtigkeit durch ihre freie Gnade zu beschränken. Dieser Auffassung widersprechen aber andere Stellen, an denen er Chessed als die positive, belohnende, und Dijn nur als die negative, bestrafende Gerechtigkeit aufgefaßt wissen will (III, 417), und Rachamim als das Prinzip ansieht, in dem beide, Chessed und Dijn, wurzeln (III, 415)[161]). Dann fällt aber die oben vertretene Ansicht von der Bedeutung des Begriffs Rachamim fort, den er an dieser und an vielen anderen Stellen als Beweis dafür anzuführen sucht, daß schon in der Kabbalah die christliche Auffassung vom Heiland vorhanden gewesen wäre. Diese Ansicht sucht er auch durch den Hinweis darauf zu bekräftigen, daß das Wesen Gottes in der Kabbalah mit „Ahawah“ (Liebe, Wollen) bezeichnet und dieses Wort mit „Echad“ (Eins) gleichgesetzt wird, weil es denselben Zahlenwert der Buchstaben (13) hat; daß ferner die drei Konsonanten von Echad: Aleph, Cheth und Daleth, die Anfangsbuchstaben von Ahawah, Chessed und Dijn sind. Die Kabbalisten, sagt er, setzen also Gott als die absolute, synthetische Einheit von Chessed und Dijn, die als Gegensätze erst in der Schöpfung auseinandertreten und dort in Rachamim wieder vereinigt werden (III, 416) [162]). Aber auch dies ist kein Beweis für eine Christologie. Denn nicht eine übernatürliche Indifferenzierung wird durch Rachamim hergestellt, sondern die Gegensätze bleiben als naturkonstitutive Prinzipien bestehen, solange die Welt noch nicht in den Zustand der Transzendenz oder, besser gesagt: die Transzendenz in den Zustand der Welt ein-

gegangen ist; sie sind nur in das Verhältnis der ausgleichenden Koexistenz getreten. Daß die Hauptintention der Gebete des Menschen (nach dem Sohar) auf Thiph'ereth gerichtet sein soll, heißt ebenfalls nur, daß der Mensch sich das Grundgesetz allen Lebens, die korrelative Verbindung zwischen Gott und Welt vergegenwärtigen, seinen inneren Zustand diesem Grundgesetz gemäß ordnen und so Gott den Einstrom ermöglichen soll.

Wenn sich der ganze natürliche und metaphysische Kosmos auf dem Grundgesetz des Ausgleichs, d. h. der Entsprechung von Intention und Lebenskraft aufbaut, so muß natürlich auch das soziale Leben der Menschen demselben Gesetz unterliegen. Wenn ein Mensch durch sein Verbrechen in sich die Gottkonformität und in der Gemeinschaft, in der er lebt, die Harmonie zerstört hat, so müßte er in immer tieferen Verfall sinken und schließlich zugrundegehen, und auch die Gemeinschaft, die er gestört hat, müßte durch die Disharmonie immer mehr geschwächt werden, wenn es nicht Mittel gäbe, den angerichteten „Schaden" wieder gut zu machen: daß diese Mittel, die in dem jüdischen Strafgesetz und in der Eschatologie ausführlich auseinandergesetzt werden, nicht den Zweck der Abschreckung haben, ist schon daraus ersichtlich, daß auch unfreiwillige, versehentliche Verbrechen eine strenge Sühne verlangen (s. Anm. 147). Vielmehr sind es zwei Gründe, aus denen Strafen verhängt werden: die Wiederherstellung des Verbrechers für Gott und der gestörten Harmonie in der Gemeinschaft.

Zu solcher Entsühnung sind zwei Grundaktionen nötig: einmal wird die Unreinheit des Menschen auf ein Opfertier magisch übertragen (was durch die Affinität der Tiere zu der tierischen, sündhaften Natur des Menschen ermöglicht wird)[163]). Aber eine Übertragung kann nur dann stattfinden, eine reinigende Wirkung kann ein Opfer also nur dann haben, wenn es mit Kawannah, d. h. mit einer starken Willensintention dargebracht wird. Das Opfer ist auch dann nur das Medium, durch das die Priester die Unreinheit des Verbrechers empfangen und tilgen. Daher sind Reue, Beichte und Glaube die unerläßlich notwendigen Vorbedingungen für die Wirksamkeit der Opfer (III, 425—428).

Neben dieser Reinigung des *Verbrechers* ist aber noch die Restitution des Schadens, die Ausgleichung des *Verbrechens*, d. h. die Wiederherstellung der Harmonie in der Gemeinschaft nötig. Denn das Leiden des Verbrechers zieht das Leiden des Geschädigten an, sodaß die Gemeinschaft nicht zerstört ist durch das ungerechte Leiden und die daraus folgenden negativen Gefühle eines Unschuldigen. Aber auch nur dann hat die ausgleichende Strafe einen tatsächlich wiederherstellenden Effekt, wenn sie von dem Schuldigen offen und mit Hingabe an Gott angenommen wird. Sonst ist sie nur ein verzehrendes Feuer für den Sünder und nur eine gewaltsame Genugtuung für die gestörte Gemeinschaft (III, 431 f.).

Die Restitution des Schadens zur Versöhnung mit dem Geschädigten, bzw. der Gemeinschaft und das Opfer zur Versöhnung mit Gott machen trotzdem die große Entsühnungsaktion am Jom-hakippur nicht überflüssig, wo durch den Hohepriester jeder einzelne im ganzen Volke geheiligt werden soll, wo also gleichsam das ganze Volk für Gott wiederhergestellt wird (denn nicht nur von der Unreinheit der verborgenen und ungesühnt gebliebenen, sondern auch der unbewußten Sünden mußte sich das heilige Volk reinigen[164]), wenn es der geforderten Relation zu Gott fähig sein wollte) (III, 435).

Im Hinblick auf Gott und auf die Gemeinschaft ergibt sich also die Notwendigkeit der irdischen und der himmlischen Strafen (denn nicht alle Vergehen können die irdischen Richter sühnen, ja nicht einmal für alle sind sie überhaupt zuständig. Dazu gehören alle verborgen gebliebenen oder Unterlassungssünden, sofern sie nicht durch die entsühnende Intention des Schuldigen am Versöhnungstage vernichtet worden sind). Zur Ausführung seiner Strenge sucht sich Gott irdische Werkzeuge; denn alle positiven, aufbauenden wie negativen, zerstörenden Aktionen Gottes sind durch die Schuld des Menschen zum Keri, d. h. zum äußeren Kausalnexus verwandelt worden (III, 460). Es gibt Wunder als Änderungen dieser Kausalität zugunsten des Menschen nur in Zeiten, in denen der Mensch sich auch anders zu Gott stellt — in der heutigen Zeit (und diese „heutige“ Zeit dauert schon sehr lange) ist jeder von Gott ausgehende Prozeß in die natürliche Kausalität eingefügt. Krieg und Seuchen sind für die Völker, Armut, Krankheit, plötzlicher Tod für die einzelnen solche natürlichen, aber doch von Gott verhängten „Strafen“ (III, 464—468).

Auch die scheinbaren Ungerechtigkeiten, die wir oft im Leben zu sehen glauben, sind kausal bedingt. Oft leiden Schuldlose für die Gemeinschaft, von der sie ein Teil sind (so wie sich innerhalb eines Organismus oft in einem Gliede die kranken Stoffe des Ganzen konzentrieren, so daß dies eine Glied leidet, damit das Ganze gesund bleibt). Der einzelne ist für die Gemeinschaft, aber auch die Gemeinschaft für den einzelnen verantwortlich. Das ist eine der zentralsten Anschauungen der jüdischen Gerechtigkeitslehre (III, 553 ff.). Dazu kommt dann noch die Verantwortung für die Vorfahren und Nachkommen, mit denen jeder zusammen einen Organismus bildet (s. oben S. 21). So kann es vorkommen, daß ein Mensch leidet, weil einer seiner Nachkommen von Gott abfallen wird, d. h. im Grunde, weil er sich nicht genügend angestrengt hat, um seinen Nachkommen ein besseres Fundament übergeben zu können. Also ist er doch letzten Endes persönlich schuldig, ebenso wie der, dessen Leiden sich durch die Gebrechen eines Vorfahren erklären lassen; denn nach der von Lurja ausgebildeten Theorie der Seelenfunken[166]) folgt, daß jeder Mensch in seinem Vorfahren enthalten ist, daß also seine Schick-

sale mitbestimmt werden durch das Leben dieser Vorfahren. Dadurch wird nochmals die ungeheuere Verantwortung deutlich, die jeder (auch für seine Nachkommen) zu tragen hat (III, 472 f.).

Diese Vorstellung von den Seelenfunken spielt auch in der jüdischen Mystik eine große Rolle; hier herrscht der Glaube, daß eine Seele, die eine Aufgabe in ihrem Leben nicht ganz zu Ende ausgeführt hat, in die Seele eines Lebenden übertragen werden kann, um durch die Wirksamkeit dieses Menschen vervollkommnet zu werden (durch seine Sünde aber wird sie nicht geschwächt). Diese Seelenübertragung („Ibbur") ist nur möglich, wenn der Mensch, der die Seele empfangen soll, das dreizehnte Jahr überschritten hat, d. h. wenn er durch seine Aufnahme in den Bund Gottes volle Verantwortung für sein Tun zu tragen fähig ist, und sie dauert so lange, bis die übertragene Seele die ihr fehlende Vollendung erhalten hat. — Eine zweite Art der Seelenübertragung (nicht der Seelenwanderung) ist der „Gilgul": das Eintreten einer Seele in einen schwachen Menschen, damit er durch diese größere Kraft bekommen soll. — Beide Anschauungen werden von den größten Thalmudisten abgelehnt, nicht nur, weil sie im Thalmud nicht erwähnt werden, sondern in der Hauptsache deshalb, weil hier eine freie Gnadenaktion die Verantwortung des Menschen gefährdet. Das Schicksal des Menschen soll sich ausschließlich nach seinen Entscheidungen richten, sowohl nach seiner ursprünglichen wie auch nach der speziellen empirischen Selbstbestimmung jedes einzelnen Menschen (III, 543—548).

Über die äußerst umfangreichen Einzelbestimmungen des Strafgesetzes, d. h. über die Ausgleichsaktionen, die von den irdischen Richtern vorgenommen werden, kann an dieser Stelle nicht ausführlich gesprochen werden. Nur kurz sei folgendes erwähnt:

Die vier Hauptstrafen waren Tod (durch Steinigung, Verbrennen, Enthaupten oder Erdrosseln), Bann, Geißelung und Entschädigung durch Geld oder zu leistende Dienste. Die letzte (leichteste) Strafe wurde bei Eigentumsverletzungen und persönlichen Kränkungen verhängt. Die Geißelung, die mit keiner bürgerlichen Entehrung verbunden war, sondern als eine religiöse Disziplin betrachtet wurde (III, 482), fand am häufigsten Anwendung. Mit ihr wurden die leisen Hinneigungen zum Götzendienst, die Geringschätzung des göttlichen Namens, die sich z. B. bei falschen Aussagen manifestierte, die Entweihungen des Heiligtums und die Verunreinigungen des Menschen bestraft[167]) (III, 481—490). Der Tod stand auf offener Empörung gegen Gott, Eltern und Obrigkeit, auf Menschenmord, Verkaufen eines Jissraeliten als Sklaven, sowie auf schweren Verleumdungen eines Unschuldigen (III, 476—481).

Die eigentümlichste und über den letzten Sinn der Vergeltung überhaupt am klarsten Aufschluß gebende Strafe war der Bann,

der nach der Länge seiner Dauer und der Schwere seiner Wirkung in drei Klassen eingeteilt wurde: „Wer in der Nessiphah (Verweis) war, mit dem durfte man nicht sprechen und seinen Gruß nicht beantworten (doch war seine Familie hiervon ausgenommen). Die Nessiphah dauerte wenigstens sieben Tage. Wenn der Verurteilte sich während dieser Zeit nicht reuig bezeigte, so wurde die Nidui förmlich über ihn ausgesprochen ... Wer in der Nidui war, durfte sich nicht baden und die Haare scheren lassen ... Jeder mußte sich vier Ellen ... von ihm entfernt halten. Doch war hieran die Familie nicht gebunden. Starb der Jissraelit in der Nidui, so begleitete man seine Leiche nicht zum Grabe, hielt keine Trauerrede über ihn; und das Gericht legte einen Stein auf sein Grab. Die Nidui dauerte dreißig Tage. Wenn nun der Schuldige nach Verlauf dieser Frist nicht um Aufhebung der Strafe einkam, ward die Nidui zum zweiten Male über ihn erkannt; und so er sich abermals als stärrig gegen das Gericht bezeigte, ward er nach dreißig Tagen unter dem Blasen mit Hörnern in den Cherem (den großen Bann) getan und verflucht; mithin der Gewalt des Bösen dahingegeben. — Ein Verbannter ist gleich einem Aussätzigen. Niemand darf mit ihm verkehren ... Derjenige, so dawider handelt, kommt selbst in den Bann“ (III, 490 ff.). Die Vergehen, die mit dem Bann bestraft wurden, waren in der Hauptsache solche, die dazu verführten, daß die heilige Gemeinschaft des Volkes verletzt wurde. Wenn z. B. ein Metzger Fleisch verkaufte, von dem er wußte, daß es von einem nicht fehlerfreien oder gar unreinen Tier stammte, so bedeutete dies, daß er sich aus der Gemeinschaft und den in ihr und für sie geltenden religiös-metaphysischen Gesetzen herausstellte und von sich aus diese Gesetze zu stören versuchte. Wenn ein solcher Mensch mit dem Bann bestraft wurde, so war diese Strafe im Grunde nichts anderes als die notwendige Reaktion der Gemeinschaft auf die gegen sie gerichtete Aktion des Betreffenden. Er hatte sich selber herausgestellt — folglich mußte ihn auch die Gemeinschaft von sich ausscheiden (III, 490—497).

Der Mensch hatte seine ursprüngliche Funktion, alle Kreaturen der Welt mit Gott zu verbinden, durch seine Egozentrierung aufgegeben und sich dadurch in seiner innersten Wurzel verdorben. Weil nun der Mensch, solange er lebt, immer an diese Wurzel gebunden bleibt, deshalb kann er sich (so folgerte die jüdische Mystik) in diesem Leben niemals vollkommen wiederherstellen. Die sich daraus ergebende Eschatologie, die Lehre von den Schicksalen der Seele nach dem Tode in Gan Eden und Gej Hinnam, ist auf demselben Prinzip aufgebaut wie die jüdische Realität. Auch hier gilt das Grundgesetz, daß alle Verhaltungsweisen des Menschen sich gleichsam eingravieren in den oberen Sphären. So erzeugt auch „alles Böse, was in der Welt verübt wird, lauter reelle magische Wesen in Gej Hinnam, welche an ihrem Urheber

nagen und Rache nehmen" (III, 536, nach einer kabbalistischen Schrift zitiert).

In Bezug auf den Zustand der Seele nach dem Tode erwähnt Molitor fünf Klassen: die Heiligen können sofort in Gan Eden eingehen, nachdem sie in dem Nahar hadinur, dem Strom der Feuerflammen, auch von den letzten Resten ihrer irdischen Tumah gereinigt sind. Die Frommen, die noch mit einigen Sünden befleckt sind, müssen zum Zwecke der Reinigung eine kurze Zeit (höchstens aber ein Jahr)in Gej Hinnam weilen und dann die Vollendung ihrer Heiligkeit durch Ibbur und Gilgul erlangen, nachdem das Feuer des Gej Hinnam ihre Fäulnis weggeätzt hat (III, 542). — Die Verbrecher, in denen das Positive noch nicht ganz unterdrückt war, haben große Reinigungen und Strafen zu erdulden, damit sie beim Weltgericht zum ewigen Leben erwählt werden. — Die Verbrecher an den Hauptgesetzen werden als individuelle Seelen vernichtet, zu Asche verbrannt und zu den Füßen der Gerechten verstreut, wodurch sie zu untergeordneten Teilen dieser Gerechten werden. — Die schlimmsten Sünder, die Gottesleugner und Götzendiener werden bei ihrem Tode „geschrieben und versiegelt zum Gej Hinnam" (III, 551), d. h. sie werden vollkommen ausgerottet und können keine Wiederherstellung finden. Nach der Lehre der meisten Kabbalisten ist jedoch dieser Zustand nicht ewig, sondern dauert nur bis zur großen Wiederherstellung der Welt. Dann wird „jedes Gefallene erlöst und die Hölle vernichtet werden" (III, 552)[168].

Außer den Reinigungen, die die Seele selbst im Jenseits zu erleiden hat, ist nach dem Grundsatz, daß die Menschen auch mit ihren Vorfahren und Nachkommen einen Organismus bilden, jeder Jissraelit, und speziell jeder Verwandte, verpflichtet, dem Toten bei seiner jenseitigen Reinigung zu helfen. Durch Opfer und Fasten, durch Almosengeben, durch Leiden, durch die Zeremonie der Bestattung, durch Erfüllung von Rechtsverbindlichkeiten des Toten und hauptsächlich durch das Gebet (z. B. das Kaddisch-Gebet des Sohnes) wird der im Jenseits sich reinigenden Seele die Qual ihres Leidensweges erleichtert; denn die Verdienste der Lebenden werden ihr zugute gehalten (III, 557 f.).

---

4. HAUPTTEIL.

Judentum und Christentum, die reale und die ideale Weltwirklichkeit.

Nachdem wir, Molitors Auseinandersetzung folgend, die jüdische Realität in ihren religiös-sozialen Prinzipien darzustellen versucht haben, müssen wir nochmals auf die Frage eingehen, was Molitor eigentlich unter der historischen Polarität „Real-Ideal" verstand und wie weit dieselbe zu Recht besteht.

Im Laufe der historischen Entwicklung, die vom real-idealen Zustand des Anfangs über die Epochen der reinen Realität und der reinen Idealität zu dem ideal-realen Endzustand führt, d. h. in der zentrifugalen und zentripetalen Bewegung der Welt und der Menschheit, ist die christliche, d. h. die ideale Wirklichkeit zwar als Realität weniger umfassend als die jüdische reale Wirklichkeit. Die magischen Potenzen des Menschen schwanden immer mehr und mehr, ja auch seine gesamte Lebensfähigkeit verringerte sich allmählich (s. S. 47). Aber trotzdem ist die Entwicklung zur idealen Wirklichkeit ein Fortschritt in Hinsicht auf das letzte Ziel der Geschichte. Das Aufhören der realen Epoche als solcher ist noch nicht das Zeichen für den Verfall der Menschheit, denn auch ohne den Sündenfall Adams wäre die Realität durch die Idealität abgelöst worden. Nur die Art der Entwicklung verrät uns den Verfall der Menschheit. Hätte sie sich nicht von Gott abgewandt, so wären die beiden Weltzustände weniger scharf voneinander getrennt worden[169].

Wenn Molitor aber das Aufhören der realen, bzw. das Eintreten der idealen christlichen Wirklichkeit als einen Fortschritt bezeichnet, so müssen bestimmte Ideen im Christentum erst klar erkannt worden sein, die im Judentum noch nicht oder nur undeutlich vorhanden waren. Es sind dies hauptsächlich die Ideen von der Unsterblichkeit und Wiederauferstehung, vom stellvertretenden Leiden Christi und ganz besonders die grundlegende Auffassung des Christentums von Gott als dem liebenden Vater der Menschheit, im Gegensatz zu der Gerechtigkeitsauffassung des Judentums. Molitor glaubt, daß diese Ideen auch in den Schriften des Alten Testaments bereits enthalten waren und sich nur im Laufe der Entwicklung immer deutlicher entfalteten, bis sie im Christentum ganz klar erkannt und ausgesprochen wurden, eine Annahme, die sich ja bei dem Aufbau seiner Geschichtsphilosophie auf der jüdisch-christlichen Tradition von selbst versteht (denn

wie könnte er sonst im Christentum die direkte Fortführung des Judentums sehen!). So sucht er dies besonders für die Idee der Unsterblichkeit zu beweisen. Lessing behauptete bekanntlich, daß die Unsterblichkeits- und Jenseitsvorstellung im Alten Testament noch nicht gelehrt wurden, weil das Volk zum Verständnis solcher Lehren noch zu unreif war. Molitor weist, ohne gegen diese Stelle zu polemisieren, auf die Unmöglichkeit einer solchen Ansicht hin. In Ägypten, wo Jissrael hunderte von Jahren wohnte, wäre diese Vorstellung allgemein im ganzen Volke bekannt gewesen, und das Volk, dessen Geschichte der Spiegel der Menschheitsgeschichte, dessen Funktion die Ausbreitung Gottes auf Erden war, sollte auf einer so tierischen Stufe gestanden haben, daß ihm diese Idee fremd gewesen wäre? Vielmehr erklärt Molitor die scheinbar geringe Betonung der Unsterblichkeitsidee in der Bibel daraus, daß damals in jedem Unteren das Obere, in jedem Realen das Ideale mitgedacht wurde, das also deshalb nicht besonders erwähnt zu werden brauchte. Außerdem seien aber auch schon in der Thorah Andeutungen vorhanden, aus denen man auf das Vorhandensein der Unsterblichkeitsvorstellung schließen könne: so z. B. das Verbot, Tote zu beschwören, oder die Stelle[171]): „Du wirst zu deinen Vätern kommen in Frieden“[172]) (I^1, 203).

Auch die Idee vom stellvertretenden Leiden findet Molitor an verschiedenen Stellen der Tradition. Nicht nur die schon erwähnte Maschiach-Vorstellung Jeschajahus führt er als Beweis hierfür an, sondern auch die kabbalistische Anschauung, daß „der Tod des Gerechten die Strenge versöhnt“ (III, 554, Zitat), oder die Bestimmung, daß durch den Tod des Hohepriesters der Totschläger entsühnt ist, sodaß er zurückkehren kann in die Gemeinschaft, aus der er verbannt wurde (s. u. Anm. 147). — Doch hätte Molitor hier wohl darauf hinweisen müssen, daß dem Judentum, seiner realen Wirklichkeit entsprechend, eine andere Vorstellung organischer ist, nämlich die vom stellvertretenden Tun eines heiligen Menschen. „Ein einziger großer Heiliger kann ein ganzes Zeitalter erlösen“. Diesen Satz führt Molitor selber an (III, 554). So erlöste Moscheh das Volk Jissrael, als Gott es um seiner Sündhaftigkeit willen zerstören wollte. So sagt der Thalmud, daß die Welt überhaupt nur durch die 36 Gerechten besteht, oder: „Der Zaddik ist der Grund der Welt“.

Schließlich müssen wir noch die jüdische und christliche Gottesauffassung vergleichen, um zu sehen, inwieweit sich hier Entsprechungen finden lassen. Auch Molitor sieht das absolut Neue des Christentums in der — klar erfaßten — Idee des liebenden Gottes, in der das innerste Wesen der idealen Wirklichkeit deutlich werde, die also den Punkt der größten Trennung zwischen Judentum und Christentum bezeichnen müßte. Wie er aber selbst an anderen Stellen (z. B. III, 266, 503 ff.) auseinander setzt, war schon im frühen Judentum die Vorstellung verbreitet, daß Gott

den Umkehrenden mit besonderer Liebe aufnehme, ja, daß der Umkehrende sogar weit höher stehe als der Gerechte. Diese Anschauung, die später im Chassidismus eine zentrale Bedeutung bekam, könnte als Beweis für das Vorhandensein der „Idealität" im Judentum angeführt werden. Und doch darf man auch hier nicht vergessen, daß das Fundament des Judentums die Gerechtigkeits-, bzw. die Entsprechungslehre bildet. Wie der Mensch auf Gott einwirkt, so wirkt Gott auf ihn zurück. Wenn also gesagt wird: der wahrhaft Umkehrende werde von Gott höher gestellt als der Zaddik, der niemals eine Sünde begehe, so findet diese Anschauung, von dem Gerechtigkeitsstandpunkt aus betrachtet, ihre Erklärung darin, daß ein Mensch durch seine intensive und konzentrative Umkehr (Theschuwah) zu Gott sich in besonders hohem Maße zum Empfangsorgan Gottes macht (und dadurch vielleicht auch seine Umgebung mitreißt, sodaß auch andere noch „umkehren"). Der Mensch dagegen, der niemals ein Gebot überschreitet, hat damit erst die Vorbedingung erfüllt für eine innige Gemeinschaft mit Gott.

Absolut unterscheiden würde sich das Christentum vom Judentum also nur dann, wenn Gottes Barmherzigkeit und Liebe sich auch auf diejenigen erstreckte, die sich nicht zu ihm bekehrten, wenn Gott nicht nur den Reuigen, sondern auch den Verstockten verzeihen würde. Diese Anschauung ist aber auch im Christentum nicht die allgemeine, sondern auch hier ist die Vorbedingung für die Verzeihung Gottes die reuige Umkehr des Sünders[173]).

Wenn aber das Christentum, wie Molitor es darstellt, im Grunde nur der deutliche Aufschluß des Judentums und der im Judentum oft nur angedeuteten Lehren ist[174]), dann ist auch die Antwort auf die Frage nach dem Fortschritt in der Geschichte insofern erschwert, als dem Verlust weitreichender vitaler Fähigkeiten als Gewinn nur die klarere Entfaltung auch früher schon vorhanden gewesener Ideen[175]) gegenüberstünde. Hieraus den Schluß zu ziehen, die Geschichte zeige einen Fortschritt, ist nur dann möglich, wenn man die geistige Bewußtwerdung als solche als einziges Wertkriterium setzt. Nur dann bedeutet die „Idealität" einen Fortschritt gegenüber der „Realität".

Die Entwicklung der Geschichte in der Epoche der Idealität wird also in der Hauptsache Geistesgeschichte sein. Die christliche Wirklichkeit dagegen wird überall auf die jüdische als ihren Typus aufgebaut sein, weil für die reale Gestaltung des äußeren Lebens nur jene Realitätsepoche „kompetent" sein kann.

Unsere nächste Aufgabe wird also sein, die Entwicklung des Geistes im Christentum[176]) zu verfolgen und erst dann: die christliche Realität in ihren Hauptzügen zu charakterisieren.

---

5. HAUPTTEIL.

Die Konstruktion der geschichtlichen Entwicklung im Zeitalter des Idealismus.

Die Welt des Mittelalters baute sich aus zwei Elementen auf: einem heidnisch-nationalem und einem christlich-kirchlichen. Die heidnischen Völker, auf der einen Seite Germanen und Slaven, auf der anderen Griechen und Römer, bildeten gleichsam das Material (IV, 6), das Christentum oder besser das durch die christliche Lehre vergeistigte Judentum die organisierende Form der neu entstehenden Realität. Zwar übernahm die neue Kirche nicht alle Gesetze des alten Bundes, sondern nur das, was für die zunächst einzig und allein wichtige Entfaltung der Idealität notwendig war[177]); denn eine gleichzeitige Entwicklung der realen und idealen Lebenskomponenten zur Idealrealität war für die zerfallene Menschheit unmöglich. So mußte die Führung erst durch die Epoche nurleidender Idealität hindurch gehen[178]). Aus diesem Grunde hatte Christus für die äußere hierarchische Weltordnung kein festes Gesetz gegeben, damit der Mensch alle seine Kräfte, von den realen Lebensinteressen befreit, ausschließlich auf die innere Vereinigung mit Gott konzentrierte (IV, 15).

Soweit das äußere Leben die Grundlage für diese innere Entwicklung bildete, stellte es natürlich auch konkrete Forderungen, ohne die eine christliche Realität[179]) unmöglich war. Denn nur die ersten Christen, die von der Heiligkeit der neuen Offenbarung ergriffen waren und sich bemühten, in sich und ihrem Leben die gleiche Heiligkeit zu erreichen, die in der Lebensatmosphäre des Heilands selbst spürbar gewesen war, nur sie brauchten kein äußeres Gesetz. Aber schon ihre Nachkommen, die nicht durch eigenen Entschluß, sondern durch Geburt Christen waren, standen anderen Bedingungen gegenüber.

Schon Christus hatte die Seinen zu einer kirchlichen Gemeinschaft zusammengefaßt (IV, 16), die aus ihrer Mitte einzelne zu Vermittlungsorganen mit Gott bestimmte. So verband er sich mit dem Gang der geschichtlichen Entwicklung, blieb bei den Menschen, wie er es[180]) selber versprochen hatte. Die Gemeinschaft bildete den Leib, das Äußere, ohne daß alle innere Erhebung zu Gott leer und tot gewesen sein würde. Aber Christus selber gab nur die Grundzüge der kirchlichen Organisation, sich anlehnend an die Satzungen des Alten Testaments. Dazu gehörten: die heilige

Taufe[181]), das heilige Abendmahl in Form von Wasser, Brod und Wein[182]), die Einweihung der Apostel durch Anhauchen und Händeauflegen[183]), die Worte, die Christus zu Petrus sprach über die Macht, zu binden und zu lösen und die Sünden zu vergeben[184]), usw. Durch diese geringe Betonung des Gesetzlichen sollte die Gefahr vermieden werden, daß die Entwicklung des Christentums von ihrem idealen Wege abgelenkt würde, und so wieder ein starrer Realismus entstünde (IV, 17 f.).

Aber während die Urkirche, die eine Brudergemeinschaft von Heiligen war, deren ganzes Leben „christlich", d. h. gesalbt und geweiht verlief, deren Gottesdienst nichts weiter war als eine innige Vereinigung mit Christus, eine dauerndeÜberwindung ihres natürlichen Menschen; während also in der ersten Zeit der neuen Kirche jeder Christ Zutritt zum Allerheiligsten hatte, ergab sich mit der wachsenden Ausbreitung des Christentums die Notwendigkeit einer spezielleren Entfaltung der gesetzlichen Organisation[185]) und einer Trennung von Heiligem und Profanem (IV, 19—25).

Auch als das Christentum noch die Frucht einer tief innerlichen Sinnesumwandlung war, also in den ersten Zeiten der neuen Kirche, verstand es sich von selbst, daß erst eine lange Vorbereitung nötig war, bevor ein Mensch für würdig erachtet wurde, in die letzten Mysterien eingeweiht zu werden. Diese bildeten die disciplina arcani, das vor der Welt verborgen gehaltene Geheimnis der innigsten Vereinigung mit Gott. Daß Christus die Arcandisziplin als Kirche gestiftet habe, glaubt Molitor daraus folgern zu können, daß er mehrmals den Unterschied und die Abstufung des Wissens um die höchsten Dinge angedeutet habe. So sagt er[186]): „Euch ists gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu wissen, denen aber draußen widerfähret es alles durch Gleichnisse, auf daß sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen . . ."[187]) Wenn aber Christus selbst seine Jünger erst allmählich in die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung einführte („ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könntets jetzt nicht tragen"[188]), um wieviel mehr mußte dann die Arcandisziplin für die Masse der sich Bekehrenden gelten! — So blieb auch im Urchristentum zunächst im gewissen Sinne ein „Vorhof", solange der äußere Mensch noch nicht restlos verwandelt war. Aber diese Vorbereitung bedingte noch keine Trennung zwischen Heiligem und Profanem (I^1, 248—250).

Und doch lag in diesem Prinzip, wenn auch nicht für die erste Zeit, so doch für die spätere Entwicklung eine große Gefahr. Denn als das Christentum sich immer mehr und mehr ausbreitete, als es zur Religion der Völker wurde, da mußte jener heilige Eifer, mit dem die ersten Christen ihr Leben aufgebaut hatten, schwinden, für den inneren Sinn der christlichen Lehre wurde der Geist immer mehr abgestumpft, sodaß die disciplina arcani auch ihren eigentlichen Charakter verlieren mußte. Denn nur durch die Intention

des Menschen hat das mystische Geheimnis lebendigen Sinn und Bestand. Zwar pflanzte sich im Christentum ebenso wie im Judentum die Mystik noch traditionell fort (III, 107), aber im Vordergrund des christlichen Interesses stand jetzt die Ausbildung der Kirche. Man bemühte sich demnach mehr um die quantitative, als um die qualitative Erweiterung des Christentums (IV, 96). Immer mehr mußten zwingende Gebote an die Stelle der früheren inneren Satzungen treten. Es war unmöglich, zu warten, bis „Christus in der Herrlichkeit seines Reiches erschiene, um dann unmittelbar von ihm die Lebensformen zu empfangen“ (IV, 26). So setzte man die Bischöfe, Ältesten und Diakonen ein, denen die Funktion der Ausgestaltung und weiteren Analyse der empfangenen Lehren zu notwendigen disziplinären Verordnungen zukam, die also neben innerer Frömmigkeit auch besonders praktische, organisatorische Talente aufzuweisen haben mußten. Naturgemäß verlor das Volk einen großen Anteil am Kultus an die Geistlichkeit (I^1, 253 f.).

Das Zentralproblem dieser Entwicklung aber lag im Verhältnis der Kirche zum Staat[189]). Immer mehr mußte die Kirche im Staat ihren Stützpunkt sehen; wie im alten Judentum, dessen Gesetze und Organisation doch maßgebend waren für die reale Lebensgestaltung des Christentums (IV, 121), Staat und Kirche eine unzertrennbare Einheit bildeten, so sollte auch im Christentum die Kirche sich mit dem Staat engstens verbinden, die Theokratie des Judentums sollte in der christlichen Realität allmählich umgewandelt werden zur übernatürlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, und so sollte langsam der Zustand der Welttranszendenz vorbereitet werden, in dem dann die Menschheit kein Gesetz mehr gebraucht hätte, da alle Einzelheiten des konkreten Lebens in übernatürliche heilige Beziehungen verwandelt worden wären (I^1, 254 f.).

Diese Entwicklung, die schon an und für sich einen langen Weg bezeichnet hätte, war aber im römischen Reiche, wo seit Jahrhunderten die weltliche Macht prädominierte, unmöglich. Die Germanen dagegen, denen, wie Molitor sagt, auf ihrem stürmischen Eroberungszug gegen Rom die Kirche als grenzensetzende Macht entgegentrat[190]), deren innere geistige Kraft für sie zwar etwas Fremdes, aber doch Ehrfurchtgebietendes war, hätten die Funktion erfüllen können, ihren Staat, an dessen Aufbau sie nach ihren großen Siegen gingen, so zu organisieren, daß die theokratische Vereinigung mit der Kirche die notwendige Konsequenz der Entwicklung gewesen wäre. Dann wären bei ihnen die äußeren Vorbedingungen für den Idealreal-Zustand erfüllt gewesen, jede Einzelheit des konkreten Lebens wäre von ihrer idealen inneren Bedeutung erfüllt und verklärt worden. Doch dazu stand die Kirche noch auf einer zu niederen Stufe ihrer inneren Entwicklung, sie war noch zu schwach, um sich nicht von den äußeren Verhältnissen verlocken zu lassen; und so blieben Kirche und Staat getrennt, ja sogar feind-

lich gegeneinander gerichtet. Je mehr die Kirche und ihre Hierarchie sich entwickelten, um so mehr nahm auch die Macht des Staates, bzw. der weltlichen Fürsten zu (IV, 103), bis sein Prinzip stärker geworden war als das der Kirche. Da nun Christus für alle äußeren Aktionen kein festes Gesetz hinterlassen hatte, so gerieten die Nachfolger der Apostel in eine äußerst schwierige Lage, als sie im Interesse der kirchlichen Machtstärkung politische Aktionen unternahmen[191]). Solange die Kirche ausschließlich zum Zwecke der Religionsausbreitung in den Lauf der Weltgeschichte eingriff, blieb sie ihrer Funktion treu; sobald sie aber, infolge der nicht überwundenen Trennung von Kirche und Staat auch in ihrem eigenen Interesse handelte, geriet sie in Mißkredit, obgleich auch diese Machtaktionen der Kirche (zum mindesten anfänglich) indirekt zur Erfüllung ihrer Aufgabe dienten (I^1, 255f.).

Auch im Inneren der Kirche, bzw. in der christlichen Weltanschauung schritt der Verfall fort.

Der weltgeschichtliche Sinn des Christentums war es, daß in ihm die Entwicklung der Aktivität und Freiheit, die in der Jugendepoche der Menschheit sich von einem Minimumgrad in allmählichen Stufungen, von denen eine jede den Keim der nächstfolgenden bildete, emporentwickelte, ihren Höhepunkt erreicht hatte. Alles ist ursprünglich in keimhafter Koexistenz geschaffen, sagt die Kabbalah, Art ist in Art enthalten, und ebenso wie die Schöpfung beginnt auch die Kreatur ihre irdische Laufbahn als „Kugel" (Igul). Allmählich erst entwickelt sich die selbstsetzende Potenz in ihr, die Spontaneität und Individualität, bis die „Kugel" sich zur aufrechten Gestalt verändert hat. Die Autonomie, die sich anfangs noch nicht selbst zu erfassen fähig ist, sondern die noch in der passiven stofflichen Gesetztheit des Menschen verloren ist, also auch nur instinktartig wirkt, wird durch langsame Übung und Gewöhnung zur bewußten Freiheit erzogen (IV, 404). Die gleiche Entwicklung, die wir in dem Lebenslauf des einzelnen Menschen verfolgen können, kehrt in der Geschichte wieder. Hier ist es das Christentum, das den Punkt der Reife, der entwickelten Autonomie bezeichnet. Hätte das Christentum seine Funktion erfüllt, so wären in ihm schließlich das Ideale und das Reale, die Spontaneität und die Rezeptivität, die Autonomie und die Gesetztheit zur Einheit gebracht worden (denn die wahre Idealität führt mit Notwendigkeit aus ihrer Begrenzung heraus zur Idealrealität) (I^1, 256f.).

Christus hatte seine Lehren nur in einfachen synthetischen Sätzen seinen Jüngern übergeben (IV, 29); wie die nur keimhaft angelegte *reale* Organisation, so sollte auch die *ideale* Welt- und Gottesanschauung im Laufe der historischen Entwicklung durch die *Aktivität des Menschen* entfaltet werden. Beide Seiten, die reale und die ideale Komponente des christlichen Lebens, sollten in engster Beziehung bleiben. Durch Erforschung der die christliche Realität konstituierenden Prinzipien sollte der Geist mit der

Anschauung und mit dem konkreten Leben, durch die Organisation des Lebens nach den idealen Prinzipien, die der forschende Geist erfaßt, umgekehrt das konkrete Leben mit dem christlichen Geist sich immer mehr vereinen, bis schließlich die gewaltsame Abstraktion des isolierten Denkens ebenso überflüssig geworden wäre wie bloß gefühlsmäßige Rezeption (IV, 30—32).

Statt dessen spaltete sich das Ideale immer mehr vom Realen ab; die Entwicklung des Geistes ging unabhängig von der des praktischen Lebens vor sich. Immer mehr schwand aus der Philosophie der belebende Geist, und es blieb schließlich nur noch ein abstrakt-toter Formalismus. So zeigte sich in der Scholastik die gleiche Erstarrung wie in der extremen Entwicklung der jüdischen Zaungesetzgebung. Wie damals im Realen, so war hier im Idealen die zentrale Bedeutung dessen, was das Interesse des Lebens ausmachte, überdeckt von der trockenen Schale eines sinnlosen Formalismus. Und wie zur Zeit Esras durch die bewußte Trennung des Realen vom Idealen (soweit sie den damaligen Menschen möglich war), durch die Reflexion über die innere Idee als Grundlage des äußeren Bildes, die Mystik als Wissenschaft entstand (I^1, 188 f.), so entstand auch jetzt durch die Verbindung mit der Aristotelischen Lehre die christliche Philosophie als bloße Wissenschaft[192]), anstatt daß sie sich durch eine Verbindung mit der spekulativen Philosophie Platons zu einer das ganze Leben verklärenden Doktrin erhoben hätte (I^1, 257 f.).

Aber auch in dieser Entwicklung lagen noch Keime zur Regeneration. Am Ausgang des Mittelalters war die Vernunft zu einem solchen Grad von Vorurteilslosigkeit und Intensität gelangt, daß der Moment gekommen schien, noch einen Schritt weiter zu gehen und die Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen, d. h. auch die Urbildlichkeit der Schöpfung, die absolute Identität der Einheit und der Gegensätzlichkeit in der dreieinigen Gottheit zu erkennen. Dann wäre die Entwicklung langsam und ungehemmt in die Neuzeit übergegangen. Statt dessen zerstörte man mit der Leugnung der Gegensätzlichkeit in Gott, d. h. der Trinität überhaupt, alles Lebendige in der Gottesvorstellung und hob damit auch die Beziehung zwischen Gott und Schöpfung auf. Denn wo in Gott keine Gegensätzlichkeit mehr angenommen wird, da wird er zu einem starren, unendlichen Sein, von dem es keinen Übergang zur Schöpfung gibt. So entwickelte sich die moderne, unchristliche Philosophie (wie Molitor ihre Hauptrichtungen charakterisiert, werden wir sogleich zu betrachten haben) (I^1, 258—260).

Trotz der technischen und naturwissenschaftlichen Fortschritte ist diese Periode, an dem Kriterium des göttlichen Planes gemessen, doch als weiterer Verfall zu bezeichnen. Die Kirche als Totalität, das Zentrum der geschichtlichen Entwicklung versank in immer größere Schwäche und Ohnmacht; immer geringer und äußerlicher wurde ihr Einfluß auf die Gesamtheit des Lebens. So wurde eine

Reformation notwendig, eine Vergeistigung der bestehenden Kirche und eine radikale Umwandlung des Lebens und Denkens. Aber anstatt das Uebel in der Wurzel zu beseitigen, glaubte man das einzig Verderbliche in der Form, die doch nur in ihrer einseitigen Betonung ein Symptom des allgemeinen Verfalls, nicht aber in ihrem Prinzip negativ war, sehen zu können. Durch bloße Ablegung des Äußeren (weil der innere Sinn zu seinem Verständnis erloschen war) konnte niemals wieder die Reinheit des Urchristentums hergestellt werden. Durch die Abwendung der Reformation von der Überlieferung verlor sich (nach Molitors Auffassung) immer mehr die Idee einer höheren Einheit[193]) (I^1, 260—261).

Die andauernd weiter fortschreitende Erstarrung forderte eine geistige Reaktion heraus. Die Aufklärung erhob sich gegen den „seelenlosen Mechanismus der Begriffe", aber (ebenso wie die Reformation) nicht, um das Denken auf seiner Basis zu regenerieren, sondern, um auch die letzten Reste seiner metaphysisch-religiösen Fundamente zu beseitigen. Nur der (notwendige) destruktive Teil der Arbeit wurde geleistet: die Fäulnis des Geistes wurde weggeätzt durch die scharfe Säure rationalistischer Kritik. Die Religion, deren innerer Sinn jener Zeit natürlich fremd sein mußte, wurde ebenso wie die Tradition verworfen, oberflächliche Bibelkritik, populäres Christentum, Naturrecht und Naturreligion bezeichnen die Tendenzen jener Zeit, in der das Mystische lächerlich zu machen, ein Verdienst war. Fürsten huldigten in gleicher Weise wie das Volk den Tendenzen, deren Folgen sich notwendigerweise gegen sie selber richten mußten (I^1, 261—263).

Die Entwicklung der Geschichte führte nicht zur Idealgestaltung des realen Lebens, wie es der Plan Gottes forderte; losgelöst voneinander hatten sich Leben und Erkennen entfaltet — so mußten beide ihre innere Lebendigkeit verlieren. Denn nur bei wechselseitiger Durchdringung kann das Leben der geforderten Norm entsprechend organisiert werden und das Erkennen sich den realen Inhalten gemäß aufbauen. Der moderne Geist aber suchte zunächst, obwohl zwischen Erkennen und Sein immer noch eine große Kluft liegt, dennoch auf rein theoretischem Gebiet eine Regeneration anzubahnen, weil er nur hier sich mächtig fühlte, nur hier Angriffspunkte fand. In der neueren Philosophie (d. h. in der Epoche, die mit dem Kritizismus und der Wissenschaftslehre begann und über Schelling[194]) zu Baader und der katholischen Philosophie führte) sieht Molitor den Beginn dieser Regeneration, und er stellt sich die Aufgabe, die Prinzipien dieser Philosophie im Gegensatz zu den Ideen der vorangegangenen Epochen von seinem katholischen Standpunkt aus zu charakterisieren (I^1, 267 —269)[195]).

Gott anzunehmen, ist ein Postulat der theoretischen wie der praktischen Vernunft; ihn zu leugnen — Symptom einer krankhaften Verirrung des Geistes. Denn sie folgt aus einer allzu starken

und einseitigen Betonung entweder des Äußeren, das re vera nur die — notwendige — Basis für die Entfaltung des Geistes bildet (und führt dann zum Materialismus und Skeptizismus) oder des Ideellen, der eigenen Spontaneität, die re vera nur eine relative, durch Gott gesetzte und folglich auch von ihm abhängige Autonomie darstellt (was zum Atheismus oder Pantheismus führt) (II, 13—16).

Daß der Materialismus tatsächlich eine krankhafte Verirrung ist, glaubt Molitor daraus folgern zu können, daß es niemals ein ganzes Volk von Materialisten gegeben hat, daß vielmehr tief in jedem Volksbewußtsein die Überzeugung von einer übergeordneten göttlichen Macht wurzelt (wofür die Sagen und Mythen ein deutlicher Beweis sind). Nur einzelne sind es zu allen Zeiten gewesen, die solche Anschauung von dem Aufbau der Welt hatten. Aber ein jeder hat dazu gleichsam Veranlagung. Denn primär ist für jeden die Rezeptivität, die Folge und die wesentliche Äußerung der ursprünglichen „Poniertheit" alles Kreatürlichen durch Gott. Je mehr nun die Rezeptivität überwiegt, um so unzugänglicher wird alles Ideelle, zu dessen Erfassung gerade eine stark ausgebildete geistige Spontaneität notwendig ist. Je mehr also der Sinn für die metaphysischen Prinzipien der Realität schwindet, um so mehr muß die Welt zu einem Mechanismus von Atomen auseinanderfallen und erstarren (II, 17f.).

Da dieser Irrtum letzten Endes die Folge eines falschen Willens, einer bewußten Abwendung von Gott ist, so wird der Geist schließlich auch auf die Stufe depotenziert, auf der er die Welt aufzubauen bemüht war: das ist die „reelle Aktion des Denkens", die darin besteht, daß die theoretischen Erkenntnisse, die niemals aus einer isoliert-geistigen Intention gewonnen werden, sondern immer erst durch eine Willensaktion angeregt werden müssen, zurückwirken auf die praktische Seite des Lebens, auf den Willen und die Intentionen, die zur Gestaltung der konkreten Realität dienen. So verfällt der extreme, konsequente Materialist in einen sinnlichen Hedonismus und in eine Lethargie des Geistes. Die ethische Schuld liegt daher nicht in der konsequenten Verfolgung des materialistischen Prinzips, sondern in jener ersten „leisen Abwendung vom Höheren", die sich in der intentionalen Trennung von Rezeptivität und Spontaneität und der bewußten Überbetonung der ersten Komponente der menschlichen Struktur manifestiert. Bleibt diese überbetonte Rezeptivität wenigstens geistig, so erhält sich der Mensch, obwohl er notwendigerweise ebenso in geistige Lethargie und Passivität versinken muß, wie der extreme Materialist, doch eine gewisse Verbindung mit dem Höheren, dessen „Erfassung" (im theoretischen und praktischen Sinne des Wortes) er zwar aufgegeben hat, dem er sich aber doch restlos unterordnet. Solch ein Mensch ist zwar nicht eigentlich

Materialist zu nennen, aber das Prinzip seiner geistigen Einstellung ist doch das gleiche wie das des Materialisten (II, 18—23).

Höher schon steht der Vitalismus, der die Elemente der Welt sich aufbauen läßt durch die ihnen immanente Lebenskraft. Aber ebenso wie für die mechanistische Auffassung alles Organische, so ist für die vitalistische Interpretation alles Geistige, die Spontaneität der Grenzbegriff, den zu erklären sie nicht ausreicht (II, 23) — Molitor setzt hier nicht auseinander, was er unter der „Lebenskraft“ versteht. Doch da er die Spontaneität als Grenzbegriff für die vitalistische Auffassung bezeichnet, so ist anzunehmen, daß er damit nicht die göttliche lebenschaffende, -erhaltende, und -erhöhende Kraft meint, die doch zum mindesten nach der von ihm weitgehend akzeptierten jüdischen Lehre das Fundament des gesamten Weltgebäudes bildet, durch die also auch die Spontaneität ihre Erklärung finden müßte. Soweit er dagegen unter der „Lebenskraft,‘ nur ein Interpretationsprinzip für das organische Leben versteht, ist es selbstverständlich, daß der Intellekt ihr Grenzbegriff sein muß (II, 23 f.).

Das Gefühl von der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit sowohl des Erkannten als auch des ethisch Gebotenen, das sich ebensowenig aus Gewohnheit erklären läßt, wie sich die Abhängigkeit des Kreatürlichen von einer übergeordneten Gottheit leugnen läßt, können wir nur begreifen, weil Stoffliches und Geistiges die Abbilder der beiden „Seiten“ Gottes sind; nur so haben wir die Erkenntnismöglichkeit des Endlichen, das bestimmt ist durch das Unendliche, „wir bilden die Genesis des Seins in uns ab“, reproduzieren also gleichsam die Schöpfung (s. o. S. 27f). Nur wenn wir annehmen, daß das Denken und das Sein „von homogener Abkunft“ sind, erklärt sich die Übereinstimmung. Der Stoff ist das Produkt; die Ursache des Stofflichen: die sich selbst setzende Einheit, die eine höhere reelle Existenz darstellt, und von der das Geistige im Menschen das negative Abbild ist (II, 24—28, 30—32).

Ebenso wie der Materialismus ist auch der Pantheismus eine krankhafte Verirrung des Geistes, sei es, daß er den Weg des dogmatischen Realismus geht, der Gott als das absolute Sein setzt; sei es, daß er eine idealistische Form annimmt, wie es die Fichtesche Wissenschaftslehre tat, in der die objektive Natur zur Schranke der Intelligenz, der theoretischen und praktischen Spontaneität wurde. In der ersten Anschauung, die man in gewisser Beziehung[196]) noch zu den Philosophemen rechnen kann, in denen die Rezeptivität überbetont ist, werden Natur und Geist entweder als zwei gleichwertige Attribute entgegengesetzt (sodaß der Intelligenz und der Sittlichkeit kein absoluter Vorrang eingestanden werden), oder, wo die Natur gar als Anfangsstufe, das Ideelle nur als Resultat der Entwicklung aufgefaßt wird, da fällt sogar diese Gleichstellung und der Geist, in ewigem Streben zu sich selbst begriffen, ist letzten Endes nichts als ein Produkt der Natur. — Nun betont

zwar auch Molitor ausdrücklich gegen Sengler, daß die Poniertheit des Menschen als Basis und Ausgangspunkt bleiben müsse; aber doch nur in dem Sinne, daß die Spontaneität ein Betätigungsfeld haben müsse, daß sie als „ungebundene“ Potenz sinnlos ist. „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer“, sagt Kant. Molitor übernimmt — allerdings in verändertem Sinne — diesen Satz: die Spontaneität braucht die Rezeptivität als Basis (so wie Gott die irdische Wirklichkeit als Feld seiner Realisierung braucht); ebenso braucht die Rezeptivität (in dem Sinne, in dem Molitor sie auffaßt: als das Charakteristikum des Stofflichen) die Spontaneität, wenn auch nicht alles Kreatürliche tatsächlich die Funktion hat, sich spontan auf Gott zu richten. Nur im Menschen besteht eine wechselseitige Bedingheit der beiden Komponenten. Aber trotzdem folgt daraus noch keine Gleichstellung des Realen und des Idealen, wie sie die soeben besprochene Form des Pantheismus versucht. Zwar sind beide Seiten von Gott abhängig, und insofern gleich, aber die Spontaneität hat doch vom Menschen aus gesehen, im Gegensatz zur Rezeptivität, einen absoluten Charakter und eine übergeordnete Funktion: in ihr hat der Mensch die Fähigkeit, sich Gott konform zu machen, d. h. sich über die Rezeptivität immer mehr zu erheben, bzw. auch seine Rezeptivität immer mehr zu erhöhen, zur Aufnahme immer göttlicherer Inhalte zu verwenden. — Der realistische Pantheismus dagegen depotenziert die Idealität zugunsten der Realität und das Erkennen zugunsten des natürlichen Seins (II, 42—48).

Den zweiten Typus des Pantheismus sieht Molitor in Fichtes Wissenschaftslehre. Durch sie wurde die Idee der unendlichen Autonomie und Spontaneität in reiner Form erobert. Die höchste Forderung, die im realistischen Pantheismus nur die sein konnte, sich in Gott als dem absoluten Sein zu verlieren, lautete hier: der Mensch soll zu Gott werden durch die Entwicklung seines Geistes. Aber weil die Wissenschaftslehre in der Natur nur die dauernd zu übersteigende Schranke der Intelligenz, das Material des Handelns sah, mußte sie die reale Basis des Lebens und die Abhängigkeit des Menschen von ihr ebenso leugnen, wie der Realismus sie übertont (II, 48f.).

Auch diese Anschauung genügte dem Geist der Modernen nicht. Nachdem durch den Kritizismus und die Wissenschaftslehre die Autonomie, die ideale Seite, durch die Naturphilosophie die reale Seite des Lebens „wiederentdeckt“ waren, suchte der Geist eine höhere Synthese, durch die der Gegensatz des Realen und Idealen aufgehoben, d. h. (nach Hegel) emporgehoben würde zu der übergeordneten Wurzel. Die Identitätsphilosophie leistete diese eminent wichtige Arbeit und fand dadurch den Zugang wieder zur Idee der lebendigen Gottheit und zu einem tieferen Verständnis des Christentums. Es erwachte der Sinn für die Bedingungen, die dem Realismus der alten Zeit zugrunde lagen, und die in der Philo-

sophie des Absoluten zunächst auf theoretischem Wege wieder gewonnen werden sollten, weil zum wahren praktischen Handeln die wesentlichsten Bedingungen in der Struktur des Menschen jetzt noch fehlten. Die Wissenschaft, nicht um ihrer selbst willen, sondern zur Regeneration des Lebens rückte in den Vordergrund. Daher das Interesse für die Urgeschichte, die Mythologie, daher die Belebung der Mystik, daher die Betonung der Kabbalah[197]). Was die Antike nur im Gefühl erschaute, das suchte die Moderne in den zugrunde liegenden Prinzipien zu erkennen. Denn nicht eine Erneuerung der alten Mystik kann das Ziel sein, nicht mit einem falschen Quietismus, mit unklarer Nur-Gläubigkeit soll sich der Mensch begnügen, sondern durch die philosophische Reflexion, die durch die Identitätslehre und die Baadersche Theosophie in die richtige Bahn gelenkt wurde, soll der Mensch sich selbst in seiner Tiefe verstehen lernen, den Gang seiner Entwicklung und seines Verfalls aus der Geschichte begreifen und seine Abhängigkeit von Gott einsehen. Wenn er die Relationen zwischen Gott und Mensch theoretisch ergründet hat[198]), dann bildet auch der Glaube und die wiedererwachende Religiosität keine Gefahr mehr für ihn. Denn er hat ja die ungeheuere Verantwortung erkannt, die auf ihm ruht, und die durch seine Abhängigkeit von Gott in keiner Weise vermindert wird (II, 50f.)

So eröffnet sich vor Molitor die Zukunft der Menschheit, das Greisenalter, dem sie sich zuneigt, als eine Annäherung an das Ziel der Geschichte, dem Zustand des Ideal-Realismus, in dem alles Reale ins Ideale verklärt sein wird, dessen theoretische Vorbereitung gleichsam die ideal-realistische Philosophie der Moderne bildet[199]) (IV, 176).

Das philosophische Hauptproblem sieht Molitor, wie soeben angedeutet wurde, in der Vereinigung des Wissens mit dem Glauben. So wie der Verstand die Natur nicht erkennen könnte, wenn ihm die Sinne nicht den Stoff gäben, so kann auch die Vernunft selbsttätig nur das Formale an Gott erfassen, seine Realität kann nur durch seine Offenbarung deutlich werden. Aus reiner Vernunft kann eine Realität nur durch sich selber erfaßt werden, d. h. nur Gott erkennt sein Wesen selber. Man kann also, auf die menschliche Vernunft bezogen, sagen: in Gott ist die allen Systemen zugrunde liegende Dualität von Aktivität und Rezeptivität, bzw. von Formellem und Reellem in dem Sinne auch vorhanden, als die absolute Einheit das Formelle, die Unendlichkeit der unendlichen Wollensqualitäten das Reelle ist. Da nun die Vernunft des Menschen, die das kreatürliche Abbild des Göttlich-Formellen ist, nur die eine Seite der Gottheit zu erfassen fähig ist, so braucht der menschliche Geist zur Aufnahme der göttlichen Realität ebenso ein rezipierendes Organ, wie es die Seele in der Phantasie, der Leib in der Assimilierungsfähigkeit besitzt. Diese Rezeptivität ist eine rein dynamisch-magische. Das ist der Glaube, der von allem Wissen mit seinen

abstrakt-formalen Begriffen, ja auch von jedem sogenannten Vernunftglauben, der im Grunde nichts als eine Vorstufe des erst allmählich klar werdenden Wissens ist, scharf zu trennen ist. Der Glaube ist das primäre Empfangsorgan für die realen Manifestationen Gottes, durch ihn wird der Mensch erhoben[200]), nur durch ihn ist er mit Gott verbunden, hat er die Idee Gottes in sich. Der Philosoph hat also nur theoretisch zu klären, was der Mensch durch die geistige „Anschauung", den Glauben empfangen hat (II, 173—182).

Wie ist aber der Glaube mit dem Wissen zu vereinen, das bleibt die Zentralfrage, die Molitor zu beantworten sucht.

Als Opposition gegen den Deismus, der alle Lebendigkeit in Gott und jede Einwirkung auf das Leben leugnet, der also Gott zu einem starren Sein erklärt, und gegen den Kritizismus, durch den das Problem „Wissen — Glauben" erst in voller Präzision aufgestellt wurde, indem er im Gegensatz zu der materialistischen und spiritualistischen Weltinterpretation nur die formalen Grundsätze der Erkenntnis zu erforschen unternahm und alles „Positive" als unerkennbar in das Reich des Glaubens verwies, entstand der antirationalistische Supranaturalismus: nichts ist — seiner Ansicht nach — in absolut innerer Notwendigkeit begreifbar, alle unsere Gesetze gelten nur durch Gottes Willkür. Gegen diese absurde Vorstellung wendet sich Molitor mit großer Schärfe: wenn 2 mal 2 nur so lange gleich 4 wäre, wie es Gott paßt, so gäbe es kein Gesetz der Identität, dann könnte aber auch das objektive Sittengesetz als solches bestritten werden; es gäbe überhaupt keine absoluten Werte, und der Mensch würde zu einer vernunft- und sinnlosen Maschine degradiert sein. Nicht auf dem Wege der einseitigen Betonung des Glaubens ist eine Regeneration des Denkens und des Lebens zu erreichen. Die Gottheit darf auf keinen Fall als eine unserem Geist heteronome Macht angesehen werden, sondern sie muß in innigster Beziehung zu unserem Leben stehen. Weder durch reine Vernunft noch durch reinen Glauben ist eine Regeneration möglich (II, 201 —211).

Durch den Sündenfall, d. h. durch den freiwilligen Losriß der Kreatur von Gott, durch die Betonung seiner Vernunftspontaneität war das ursprüngliche Gleichgewicht zwischen geistiger Empfänglichkeit und Aktivität gestört, sie waren auseinandergerissen und daher beide geschwächt. Aber während die Rezeptivität immer mehr abnahm, je individueller sich der Mensch entwickelte, je weiter er sich von Gott abtrennte, bildete sich seine Vernunft immer stärker aus. Denn auf demselben Wege, auf dem der Mensch gefallen war, sollte er auch wieder zu Gott zurückkehren. Daher ist die Erkenntnis zur Regeneration notwendig[201]), die Erkenntnis der fundamentalen Beziehungen zwischen Gott und Welt, der Gesetze des Lebensaufbaus, die sich aus der Homogeneität alles Seins erklären. Wenn es auf dem Wege solcher theoretischen

Entwicklung wieder klar geworden ist, daß Gott nicht nur eine absolute Transzendenz, sondern auch die dirigierende Macht des Lebens ist, dann wird auch der Glaube gleichsam als das letzte Resultat der Erkenntnis nicht eine dem Vernunftwissen entgegengesetzte, sondern vielmehr das theoretische Erkennen belebende und fundamentierende Kraft sein. Dann hat die Philosophie die Aufgabe, ihre Erkenntnisse an der lebendigen Gottesanschauung zu prüfen, und der Glaube die Funktion, immer neue göttliche Inhalte der spekulativen Vernunft als Material zu liefern. So werden Glauben und Wissen sich immer mehr aneinander annähern, je göttlicher die Inhalte der Reflexion und je gottnäher der Glaube sein wird. Jede Idee wird dann auch das Leben in sich tragen und auf das Leben zeugend und stärkend einwirken. So wird nicht nur das Denken, sondern auch das konkrete Dasein neu aufgebaut und mit Gott verbunden werden (II, 221—241).

---

6. HAUPTTEIL:

Die „ideale„ Wirklichkeit des Christentums.

Wir kommen zu dem letzten Punkt in unserer Darstellung der Geschichtsphilosophie Molitors, zur Realität des Christentums.

Der Gang der Weltentwicklung ist ein organischer, da ja die Geschichte nur auf traditioneller Mitteilung beruht und folglich jede neue Offenbarung nur die deutlichere Entfaltung der vorhergehenden ist (I², 449). Deshalb kann auch das Christentum ohne das Judentum nicht zu verstehen sein und die Christen, die zwar in den ersten Jahrhunderten, wo nur die innere Umgestaltung des Lebens nötig war, vom Judentum auch nur die fundamentalsten Sätze zu kennen brauchten[202]), müssen immer mehr den Sinn jener vergangenen Realität zu erfassen suchen, wenn ihnen das Wesen ihres Glaubens lebendig bleiben soll. Denn es sind ja die gleichen Prinzipien, deren reale Geltung im Judentum sich im Christentum zu rein idealer Geltung gewandelt hat. „Das Christentum als das verinnerlichende, freimachende und verklärende Element setzt ein zu verinnerlichendes Äußeres ..... voraus.... Das Christentum besteht aus lauter innerem Geist und Leben, dessen organischen heiligen Leib aber das Judentum ausmacht ... Dies enthält den Typus aller Objektivität und leiblichen Ausgestaltung des Heiligen." Die ganze Kirche mit ihrem Kultus, ihrem Sakramenten und Sakramentalien liegt im Judentum „vorgebildet" (IV, 6). Nur so findet die Tatsache ihre Erklärung, daß das Christentum als Totalität relativ einheitlich ist, daß zwischen der konkreten Organisation des spezifisch christlichen Lebens und seiner geistigen Basis keine unüberwindliche Diskrepanz herrscht. Löst man dagegen das Christentum von der Realität des Judentums los, so würde sich nicht nur „das ganze Christentum in eine leblose Geistigkeit und völlig spiritualistische, subjektive Innerlichkeit verflüchtigen, ohne jenes organische Lebensprinzip zu besitzen, aus welchem eine konkrete ... christliche Welt hätte hervorgehen können" (IV, 7), sondern man hätte damit auch notwendigerweise jede Möglichkeit zu einer organischen Entwicklungserklärung aufgegeben und müßte sich mit einer mehr oder weniger schematischen Gegenüberstellung begnügen; wie z. B. Schelling, wenn er den Satz aufstellt, der Menschwerdung Gottes müsse die Menschwerdung der Natur vorangehen, dem idealen Christentum also die reale griechische Antike[203]). — Molitor behauptet dagegen (wenn auch

nicht in direkter Opposition gegen Schelling), auch das Griechentum müsse vom Judentum aus, als Entstellung der realen Grundprinzipien verstanden werden. Nur als „Kommentare zum Alten Testament“ haben die asiatischen Urkunden Bedeutung, sagt Friedrich Schlegel[204]). Molitor teilt diese Ansicht, wenn auch nicht in solch extremer Formulierung, insofern, als er durch einen Vergleich des Heidentums mit dem Judentum den Typus der Urreligion erfassen zu können glaubt, der in den Schriften und Anschauungen der Juden seine reinste Ausprägung, im Christentum seinen deutlichsten Aufschluß gefunden hat (I², 454). Obwohl im Judentum vieles als mystische Lehre galt, was im Christentum seine ideale Realisierung gefunden hat und folglich zum festen Dogma geworden ist (III, 107), und umgekehrt im Christentum vieles zum objektiven Inhalt der Lehre geworden ist, was im Judentum nicht gelehrt zu werden brauchte, da es in der Realität des konkreten Lebens deutlich wurde, so herrscht doch in den Zentralpunkten (nach Molitors Ansicht) Übereinstimmung zwischen der jüdischen und christlichen Weltanschauung, was durch einen Vergleich der Mystik im Judentum und im Christentum absolut evident werden kann. Denn in der Mystik hat die Erkenntnis der Struktur des Menschen und seiner Beziehung zu Gott bisher ihren reinsten Niederschlag gefunden. Durch sie kann es also auch deutlich werden, daß die Basis aller Religionen nur eine ist, und daß das Judentum diese Basis am reinsten erhalten hat.

Nach dieser kurzen Zusammenfassung der Beziehungen zwischen der realen und der idealen Weltwirklichkeit, gehen wir endgültig zur Betrachtung der christlichen Realität über. Es sind vier Hauptpunkte, die wir hier zu erörtern haben: der Realismus im Christentum, der Kultus, das Verhältnis von Kirche und Staat und die Organisation des weltlichen Lebens.

Dafür, daß auch im Christentum viele Anschauungen aus der Zeit des Realismus übernommen wurden, gibt es die verschiedensten Beweise. Wenn auch die primäre Funktion der neuen Kirche gerade die Befreiung von der Natur war, so blieb doch zunächst das Leibliche als die zu verklärende Basis, über die sich der Geist erheben sollte, in seiner Wirksamkeit bestehen. Dieses „Zunächst“ dauert bis zur endgültigen Erreichung des Idealreal-Zustandes; denn so lange wie die beiden Komponenten alles Seins noch getrennt sind, solange bleibt auch die Gesetzmäßigkeit des Physischen bestehen, und solange muß daher auch das Leben dieser Gesetzmäßigkeit Rechnung tragen (IV, 39 f., 180 f.).

Trotz der Innerlichkeit seiner Grundtendenz spielt daher auch im Christentum die Natur eine große Rolle. Das Leibliche gilt als die Vervollständigung des Geistes, „daher nicht nur die Heiligung des Geistes, sondern auch die des Leibes verlangt wird“[205]) (IV, 180 f.). Deshalb wird auch die „sakramentalische Heiligung meistens durch körperliche Medien mitgeteilt“ (ib.). Allerdings wurde nicht alles

das, was sich (besonders im Volke) an Gebräuchen und Anschauungen aus der Zeit des Realismus erhielt, als Gebot ausgesprochen. Vielmehr bemühte man sich, den Geist vom Irdischen auf das Jenseits zu lenken, weshalb die Pflege des Leibes und die Fortpflanzung des Menschen nicht durch Gesetze anbefohlen wurde wie im Judentum[206]).

So kam es, daß in der Askese ein hoher Wert gesehen wurde, daß die Abspaltung des Realen vom Idealen bis zu einem Grade ging, der dem eigentlichen Sinn des Christentums gerade entgegengesetzt war. Der Geist des Realismus wurde auch da, wo seine Resultate noch galten, immer undeutlicher, immer weiter führte die Entwicklung vom Judentum ab. Man verstand seine Gesetze nur noch allegorisch, moralisch oder psychologisch. So erhielt sich wohl auch ein Ekel vor gewissen Tiergattungen, ein Abscheu z. B. vor dem Aussatz (IV, 186 f.) aber nicht, weil diese Tiere oder diese Krankheit als „unrein" im Sinne des alten Gesetzes angesehen wurden, sondern weil es wirklich „ekelhafte" Tiere und wirklich „abscheuliche" Krankheiten waren. — Molitor betont den Unterschied zum Judentum an dieser Stelle nicht deutlich genug. Daß jedoch die christliche Unreinheitslehre mit der jüdischen nur das Fundament gemeinsam hat, dagegen der Geist des Judentums ihr völlig fremd ist, das wird auch noch aus Folgendem klar werden können:

Auf der einen Seite führt Molitor die Tatsachen an, daß auch der christliche Priester sich besonderer Reinheit nicht nur in psychischer, sondern auch in physischer Beziehung befleißigen, daß er ohne körperlichen Fehler sein soll; daß die Kirche nicht nur Monogamie befiehlt, sondern auch die zweiten Ehen von Geschiedenen verbietet und auch die von Verwitweten nach Möglichkeit zu unterbinden sucht; daß eine Kirche durch eine in ihr vorgefallene Mordtat so entweiht wird, daß sie niedergerissen werden muß; daß das Wasser, mit dem der Täufling getauft wird, ausgegossen werden muß, weil man es für unrein hält; daß die Reliquien mit „einer geistigen Tinktur" durchtränkt sind, die als Heiligkeit von ihnen ausströmt, wenn der Mensch sich mit bewußter Intention auf sie konzentriert (s. S. 98). Ja er sagt sogar (IV, 207): „Unmöglich kann sich die Gottheit selber widersprechen und in dem neuen Bunde etwas für bloß symbolisch erklären, was von ihr in dem alten als eine durchaus reelle Wesenhaftigkeit bezeichnet wird." Auch Christus habe ja[207]) die physische Reinheit als Folge der psychischen bezeichnet, also auf die enge Beziehung dieser beiden Systeme hingewiesen (IV, 211 f.).

Auf der anderen Seite steht jedoch der Satz (IV, 209): „Es gibt daher zwar noch auf den heutigen Tag eine wirklich physische Tumah, welche aber für den gläubigen Christen durch den Gebrauch der Sakramente und Sakramentalien ebensowenig eine verunreinigende Kraft besitzt, als ihm die Anfechtungen und Nachstellungen

des Satans gefährlich zu sein vermögen ... denn dem Reinen ist alles rein[208]), deshalb sind auch die unreinen Tiere dem Christen rein."

Hieraus hätte Molitor klar erkennen müssen, daß es sich im Christentum nicht um dieselbe Vorstellung handelt wie im Judentum. Denn in der Realität der Juden war ja gerade der Reinste, der Heiligste auch der für die Tumah Empfänglichste. Und zwar deshalb, weil er die Funktion hatte, den göttlichen Einstrom im höchsten Maße zu empfangen. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, mußte seine gesamte Struktur in jeder Hinsicht „gesund", stark, ohne Fehler sein. Die geringste Verunreinigung, die den anderen deshalb nichts schaden konnte, weil sie eine weniger intensive Beziehung zu Gott hatten, machte ihn unrein, d. h. für Gott untauglich.

Im Christentum verlor sich diese zugrunde liegende Anschauung, weil der christliche Geist andere Punkte des Lebens hauptbetonte. Alles Reale, das aus den jüdischen Anschauungen übernommen wurde, hatte seine Realität verloren und wurde deshalb unter idealen, ethischen Gesichtspunkten betrachtet. Es gab tatsächlich keine reale Verunreinigung mehr, weil die Intention der Christen nicht auf einen Gott des Lebens, auf eine Stärkung des realen Lebens, sondern auf die transzendente, ideale Wirklichkeit des Jenseits gerichtet war[209]). Was übernommen wurde, waren Formen ohne realen Sinn, daher die Gefahr der abergläubigen Entartung jener Vorstellungen wesentlich größer war als im Judentum (so weist Molitor darauf hin, daß im Christentum die Prozesse wegen Zauberei häufiger vorkamen als im Judentum, weil den mittelalterlichen Menschen die intuitive Kenntnis der realen Grundlagen der Magie fehlte und die Naturwissenschaften noch nicht weit genug entwickelt waren, damit eine kritische Sonderung des Falschen vom Wahren hätte vollzogen werden können. Durch die Naturphilosophie und die auf sie aufbauenden Forschungen sei dies möglich geworden (III, 186)). Um aber den Formen einen Sinn zu geben, interpretierte man sie ethisch oder psychologisch. So kam es, daß man sich gegen das, was man als „unrein" ansah, schützen zu können glaubte durch nur-ethische Reinhaltung, während im Judentum das Ethische dem Metaphysischen, das Moralisch-Gute dem vor Gott, der unendlichen Lebenskraft, „Guten", d. h. dem Lebenfördernden, eingeordnet war.

Die Anlehnung des Christentums an das Judentum in seiner äußeren Organisation erstreckte sich hauptsächlich auf das Gebiet des Kultus. So entsprachen die Fest-, Trauer- und Bußtage, durch die heilige und profane Zeiten voneinander geschieden wurden, den jüdischen (IV, 91 ff.). Das Osterfest dem Passah-, Pfingsten dem Schewuoth-, Weihnachten dem Chanukkah-Fest. Auch die einleitende Feier am Vorabend behielt man bei, obwohl man doch den Tag nicht wie die Juden vom Abend, sondern vom Morgen ab rechnete. Mit den Festen wiederholte man gleichsam das Leben

Christi, und die Vorstellung blieb so dauernd in enger Verbindung mit dem Erlöser. Man erlebte durch die Feste und das Nachsinnen über ihre tiefe Bedeutung den Siegeszug des Erlösers wieder, der durch sein Leben und hauptsächlich durch seinen Opfertod die Macht des Satans zerbrochen hatte (IV, 41—43).

Aus dem gleichen Bedürfnis, sich den Glanz und die Entwicklung der kirchlichen Macht dauernd zu vergegenwärtigen, feierte man auch die großen Heiligen, deren Leben und Tod die Etappen des Sieges der christlichen Kirche bezeichneten (IV, 70). Und weil das Mittelalter der Stufe des Realismus noch relativ nahe stand, so herrschte der Glaube an eine reelle Verbindung mit den himmlischen Regionen (IV, 4f.). Man rief die Heiligen als Fürbitter und Schutzpatrone an, nannte sie nach ihrem Namen und (vor allem) errichtete Statuen von ihnen, vor denen man sich im Gebet niederwarf. „Diese Verehrung ... steht ... freilich nur auf sekundärer Stufe des kirchlichen Lebens" (IV, 77). Es fragt sich, welche Bedeutung der Heiligenverehrung in dem christlichen Kultus zukommt?

Gefühl und Begriff erhalten durch die plastische Darstellung eine konkrete Realität. Deshalb hält Molitor diese Kunstgattung für die eigentlich vollendetste, weil hier das Ideale in das Gebiet des Realen eingeführt wird (IV, 56). Wenn der Künstler das Ideale, Allgemeine zu erfassen bestrebt ist, wenn er nur die Idee in ihrer inneren Wesenhaftigkeit darstellen will, so wird seine Kunst zur Symbolik; betont er dagegen die Gestalt der konkreten Individualität, so entsteht die eigentlich imitative Kunst. Beide Arten müssen sich (nach Molitors Ansicht) vereinen, die Idee muß an einer konkreten Gestalt, die konkrete Gestalt zum Zwecke[210]) einer Idee dargestellt werden. So suchte die christliche Kirche „den Geist durch den Anblick der äußeren Formen mit dem durch sie ausgedrückten inneren Wesen lebendig zu vereinen" (IV, 57). Doch nur, wenn sich der Mensch mit starker Intention der durch die Plastik ausgedrückten Idee, d. h. der sich manifestierenden Gottheit hingibt, sich ihr konform macht, nur dann wird, durch die Verehrung jener äußeren Gestalten auch ihr inneres Wesen wachgerufen. Die Gestalt ist also gleichsam nur das konkrete Medium, das die religiöse Liebe braucht. Denn dem kindlich-religiösen Menschen kann ein abstrakter Gedanke nicht genügen, er verlangt eine fühlbare Anschauung des Göttlichen. —

Das hierin die Gefahr des Aberglaubens liegt, kann nicht als Gegenargument angeführt werden. Denn „was in der Welt kann dem Menschen nicht ein Fetisch sein?" (IV, 77). Im Vergleich zum Judentum ist übrigens die Gefahr der Idolation bei den Christen in dieser Hinsicht wesentlich geringer; denn das ist ja gerade das Wesentliche der christlichen Anschauung, daß für sie Gott in unendlicher Transzendenz, also absolut getrennt vom Geschöpf vorgestellt wird, daß also alle Konkretisierungen des Göttlichen nicht diesen innersten Unterschied aufzuheben fähig sind. Den Juden

waren deshalb, weil sie Gott vom Irdischen nicht trennten, sondern ihn stets in Beziehung auf das Irdische sahen, alle plastischen Darstellungen des Göttlichen verboten (welches Verbot dann aus Vorsicht auf die gesamte Plastik ausgedehnt wurde). Statt dessen bedienten sie sich der Symbole in der redenden Darstellung. Die Wolkensäule, der brennende Dornbusch, die Schechinah zwischen den Cherubim[211]), die Gesetzestafeln, die Stiftshütte, der Tempel, der siebenarmige Leuchter, die heiligen Gefäße — alles waren Symbole der oberen Verhältnisse[212]) (IV, 56ff.).

Aus demselben Bedürfnis zur Konkretisierung des Göttlichen erklärt sich auch die Ausgestaltung des christlichen Gottesdienstes. Gebete, Gesänge, gemeinschaftliche religiöse Handlungen (wie z. B. die Prozessionen) hielten das Gefühl einer lebendig handelnden Gottheit wach. Denn wie der Mensch sich die Gottheit vorstellt, so gestaltet er auch seine Beziehung zu ihr[213]). Um die Seele emporzuziehen, und das untere Leben mit dem oberen gleichförmig zu machen, führte man die Instrumentalmusik ein, ließ man im symbolischen Prozeß Lichter emporlodern und Räucherwerk verbrennen, schmückte man den Altar, der nicht mit dem blutigen Opferaltar, sondern mit dem Schaubrodtisch der Juden zu vergleichen ist. Da alles Innere sich nach außen hin manifestiert, so mußten die Priester sich in festliche Ornate kleiden; nicht nur als Kennzeichen für die anderen, auch als Erhebung für sie selbst, die es trugen, um dadurch dauernd an ihre göttliche Funktion erinnert zu werden (IV, 50—55).

Am klarsten trat die Tendenz zur Konkretisierung auch im Christentum (wie in jeder anderen Religion) in dem Willen zutage, der Gottheit eine Wohnstätte auf der Erde zu bereiten, ihr einen Tempel zu bauen. Dieses „Bedürfnis nach einer realen Gegenwart Gottes auf Erden“ (IV, 64), die fundamentalste Grundlage jeder wahren Religion muß sich naturgemäß stets anders äußern, je nach der Beziehung des Menschen zu seinem Gott. Dem auf die Transzendenz gerichteten, idealen Geist der Christen entsprach die himmelanstrebende Form der gotischen Kirchen, deren äußere Einteilung nur dem Judentum entlehnt war. Denn wenn auch gerade zum Unterschied vom Judentum jeder Christ Zutritt in das Allerheiligste haben sollte, weil die realen Verhältnisse, die dieses früher verhindert hatten, in dem idealenChristentum nicht mehr existierten, so gab es doch auch jetzt noch Unterschiede. Das nach Osten gewandte Allerheiligste mit dem Altar und Presbyterium war für die Priester, das Schiff für die Gemeinde, die Vorhalle, das Glockengewölbe unter dem Turm, für die Büßenden und Neuaufzunehmenden bestimmt. Man hatte also die Dreiteilung aus dem Judentum übernommen, sie aber ins Ideale übertragen (IV, 64—66).

Damit kommen wir auf das wichtigste Problem: das Verhältnis von Klerus und Laien.

Wir hatten schon gesagt, daß die Trennung im Laufe der Entwicklung immer notwendiger, aber auch immer krasser wurde. Daß eine Trennung notwendig ist, ergibt sich aus der Struktur des Menschen. Würde ein jeder Priester sein, so könnte von einer organischen Gemeinschaft nicht die Rede sein. Nur einzelne können die Organe bilden, durch die Gott sollizitiert wird (IV, 66), die Masse dagegen ist nur rezeptiv. Aber dadurch ist noch nicht mit Notwendigkeit eine extreme Scheidung beider Teile bedingt, sondern im Gegenteil: die Gemeinde ist ebenso für die Priester da, wie umgekehrt die Priester für die Gemeinde. Dem inneren Wesen nach, vor Gott sind alle gleich; die Scheidung ist nur „die organische Entfaltung des Leibes in seine Glieder" (IV,69), die alle für einander und durch einander leben (IV,191). *Ohne Trennung wäre das ganze Leben profan geworden* (IV, 41). — Hier wird wieder der Unterschied zum Judentum deutlich, in dem die Unterscheidung von Priestern und Volk aus einem realen organischen Bedürfnis, die verschiedengradige Annäherung an das Heilige durch die Verschiedenheit der menschlichen Strukturen *notwendig* wurden. Im Christentum konnte konsequenterweise die Trennung nur aus äußeren Organisationsgründen aufrecht erhalten werden, denn zu einer *inneren* Begründung fehlten die Bedingungen in seiner idealen Wirklichkeit.

Den Mittelpunkt des christlichen Lebens und Denkens, das Zentrum, um das sich der ganze Kultus gruppierte, bildet die Lehre vom Abendmahl.

Der blutige Opfertod Christi am Kreuz, wo nur er aktiv war, hat die Menschheit nicht *wirklich* erlöst und mit Gott vereint. Nur die *Möglichkeit* zu ihrer Heiligung ist ihr dadurch gegeben. Zur (dauernden) Verwirklichung ist die aktive Mitwirkung des Menschen, das Ergreifen des Verdienstes Christi nötig[214]). Durch die Wiederholung des Mahles, in dem Christus sich einen Tag vor seinem Tode auf unblutige Weise seinen Jüngern opferte, gab er auch den folgenden Generationen die Möglichkeit, sich mit ihm als dem Erlöser zu vereinen. Zugunsten der Menschen opfert sich Christus also immer wieder in jedem Abendmahl, in dem er auf mystische Weise sein Blut und seinen Leib voneinander scheidet, und gibt ihnen die Möglichkeit, an dem ewigen Verdienst seines blutigen Opfertodes teilzunehmen. „So wie der Logos die irdische, leibliche Natur angezogen hat, um als wirklicher Mensch anstelle der gefallenen Menschheit den von dieser verschuldeten Tod zu erleiden und dadurch die real-irdische, menschliche Natur zum Ideal-Göttlichen zu erheben ..., so nimmt auch Christus, um der ... Menschheit die Verdienste und die Kraft seines Leidens und seiner Erhöhung actualiter mitzuteilen und dieselbe zum Göttlichen zu kräftigen und zu stärken, die Form leiblicher Speise und leiblichen Trankes an" (IV, 46). — Die vermittelnde Funktion der Geistlichen (des Bischofs oder der von ihm geweihten Priester) besteht in ihrer

doppelten Repräsentation: einerseits sind sie (wie im Judentum) die Boten der Gemeinde, die ihre Gebete zu Gott emportragen und den Segen der Gottheit herabziehen, und andererseits stellen sie den sich selbst opfernden Heiland dar (IV, 48), sodaß also nicht nur durch das Abendmahl selbst, sondern auch durch den Priester die große Situation des Erlösungstages erneuert und die Gemeinde erhöht wird. Um aber wirklich Anteil nehmen zu können an dieser Heiligung, muß sich ein jeder zuvor durch Beichte und Reue gereinigt haben. Daß sich dieses Gebot der Reinigung auf die Priester ganz besonders bezieht, versteht sich von selbst. (IV, 43—48)[215])

Fassen wir kurz die im Laufe unserer Ausführungen erwähnten christologischen Ansichten Molitors zusammen!

Zunächst bezeichnet — in der spekulativen Trinitätslehre — der Sohn das absolute Wollen der Vielheit des Vaters (s. o. S. 26). Als solcher bleibt er noch im Vater immanent und ist nur, von unserem Reflexionsstandpunkt aus betrachtet, eine ideale Exposition. In dem Schöpfungsprozeß ist der Sohn die äußerlich-machende Aktion im Vater. Durch ihn „erhalten die urbildlichen Formen der primären Schöpfung individuelle Besonderheit" (s. o. S. 35f.). Nach außen hin entfaltet er sich in der Gestalt des Menschen, ist also das, was die Kabbalah mit Adam Kadmon bezeichnet; als solcher ist er das Haupt der Schöpfung, die er in der Jechidah durchwohnt (s. o. S. 32) und die durch ihn mit Gott verbunden ist (IV 341). Deshalb erstreckte sich auch das Leiden der Gottheit, daß durch den Fall des Menschen verursacht wurde (s. o. S. 41), insbesondere auf den Sohn (I^1, 103). Dieses göttliche Leiden Christi, das also schon lange vor seiner irdischen Geburt begann, dauert bis an das Ende der Welt, d. h. bis zu der Zeit, da die Sünde des Menschen völlig getilgt sein wird. Die wirkliche irdische Erscheinung des Heilands, sein Leben und Erlösungstod an dem Wendepunkt der geschichtlichen Entwicklung ist also gleichsam nur die Krönung seines ewigen Erlösungswerkes. Hätte der Mensch sich nicht von Gott auf sich selbst abgewandt, so wäre Christus um die Mitte der Zeiten erschienen, um die Natur leid- und schmerzlos zu verklären (IV, 302), so aber brauchte der gefallene Mensch einen Erlöser, der Gott sein mußte, um nicht der Schwäche des Menschen zu verfallen, und der doch gleichzeitig als Mensch auf Erden erscheinen mußte, weil die Sünde des Menschen nur durch ihn selbst gesühnt werden kann[216]). Um mit den Menschen in dauernder Verbindung zu bleiben, um ihnen dauernd die Möglichkeit zu geben, sich an ihn anzuschließen, instituierte er das Abendmahl, indem er seinen Leib und sein Blut den Christen mitteilte und sie so mit seiner Heiligkeit erfüllte. Am Ende der Tage, wenn alle Realität zur Idealität verklärt sein wird, dann wird er wieder erscheinen, um das ewige Reich zu begründen.

Wir fahren nunmehr in der Darstellung der christlichen Realität fort.

Das ganze Leben in all seinen konkreten Einzelheiten sollte „gesalbt", χριστος sein; durch die Sakramente konnten aber nur die zentralen kirchlichen Angelegenheiten eine religiöse Weihe erhalten, so wurden neben den Sakramenten gewisse Sakramentalien nötig. Dazu gehören z. B.: „die Salbung der Könige, die täglichen sakramentalischen Weihungen von Privatpersonen mittels Kreuz und Weihwasser, das Tragen von Amuletten etc., die Einweihung der Begräbnisplätze, die Einsegnung der Leichen, sowie die auch im Judentum übliche Reinigung (Waschung) derselben, die Weihung von Speisen, von Brücken, Häusern, Schiffen, Kriegsfahnen, Glocken etc., wovon man bei allen Völkern Spuren findet und deren Grundtypus im Judentum liegt" (IV, 85).

Die Christen, deren Ziel es war, nach dem Vorbild der ersten Anhänger der neuen Kirche zu leben, schlossen sich zu religiösen Bruderschaften zusammen, in denen sie teils in rigoristischer kontemplativer Askese, teils in praktischer charitativer Arbeit ihr Leben verbrachten. Daneben entstanden die geistlichen Ritterorden als Schützer und Vorkämpfer der Kirche. Für die Bischöfe und die Diener der Kirche, die mit diesen zusammen wohnten, sorgte (wie im Judentum) das Volk, um es ihnen auf diese Weise zu ermöglichen, sich ausschließlich ihrer heiligen Arbeit hinzugeben[217]). (IV, 86—88).

Das Zentralproblem der mittelalterlichen Realität bildet das Verhältnis der Kirche zum Staat, das wir bei der Betrachtung der historischen Entwicklung des Christentums bereits berührten, und das wir jetzt in seiner metaphysischen Bedeutung als Bestandteil der christlichen Realität zu untersuchen haben. Daß wir diese normative Ausprägung in der Historie auch in den germanischen und slavischen Staaten nicht vorfinden, bei denen doch das Christentum weniger akzessorisch war, als im römischen Reich, spricht noch nicht gegen die Möglichkeit, die Norm zu konstruieren.

Molitor überträgt die kabbalistischen Begriffe Chessed, Dijn und Rachamim, aus denen er (wie wir schon bei der Besprechung der jüdischen Strafauffassung, (s. S. 72 ff.) auseinanderzusetzen versuchten, fälschlicherweise eine Christologie in der Kabbalah nachzuweisen suchte, auch auf dies Problem. So wie er damals Dijn als das Prinzip des gesetzmäßigen Ausgleichs, Chessed als die göttlich-überströmende Gnade und Rachamim als die zwischen beiden vermittelnde Aktion des Erlösers interpretierte, so bezeichnet er hier mit Dijn das Prinzip des Staates, der auf dem Grundsatz des Gleichgewichts beruht und nur durch ihn Bestand hat; mit Chessed und Rachamim dagegen das Prinzip der Religion. Er sagt: „Die Gerechtigkeit ist das Naturgesetz der Heiligkeit und nichts anderes als der Ausdruck ihrer inneren Identität. Ohne sie würde von der göttlichen Liebe nur ein kernloses, passives Zerfließen übrig bleiben." Während die Religion ein Geschenk der göttlichen Gnade ist, um den Menschen zu erhöhen, ist der Staat eine „natürliche Lebens-

institution", weil sein Gesetz „mit physischer Notwendigkeit in dem großen Weltorganismus" zugrunde liegt (IV, 90).

Konsequenterweise hätte er also nur unter Chessed das Prinzip der Religion (die überströmende Heiligkeit), unter Rachamim dagegen das der Kirche verstehen müssen. Seine Gleichstellung dieser beiden ist nach seinen eigenen Voraussetzungen unhaltbar. Die Kirche hat die Funktion, zwischen dem staatlichen Gerechtigkeitsgrundsatz und der religiösen Idee der unendlichen Liebe zu vermitteln, indem sie die nach dem weltlichen Urteil notwendigen Strafen mildert, bzw. verzögert, aber auch den Lohn verringert, um den selbstgerechten Stolz des Belohnten zu unterbinden, durch den sein Verdienst wieder aufgehoben werden würde.

Daß Molitor diese Konsequenzen nicht zieht, sondern vielmehr Chessed und Rachamim zur Bezeichnung der Kirche in Anspruch nimmt, erklärt sich einmal aus seiner historischen Tendenz, den Staat der Kirche und nicht der Religion gegenüber zu stellen; dann aber hauptsächlich aus seiner Konstruktion der prinzipiell von einander zu scheidenden politisch-sozialen Organisation des realen und des idealen Weltzustandes (IV,93 f.), (ungeachtet dessen, daß der eine nur der klare Aufschluß des anderen ist). Seiner Ansicht nach schloß der frühere Mensch die „Ehe mit Gott" zwar freiwillig, aber doch von einem dunklen Naturgefühl getrieben, also gleichsam instinktartig. Er ordnete sein ganzes Leben dem Religiösen unter, sodaß seine Staatsgesetze nichts anderes waren, als nach außen hin gerichtete religiöse Gesetze. Hier war also die Kirche das Bindeglied zwischen Religion und Staat. Im Christentum dagegen, das an die Stelle der „bloßen Naturehe" eine freie innere Bindung mit Gott setzte, erhielt die Kirche eine ganz andere rein innerliche Funktion: hier fiel sie tatsächlich (in gewissem Sinne) mit der Religion zusammen, und beiden stand der Staat als das weltliche Element schroff gegenüber. Zwar sollte diese Beziehung nicht endgültig sein, sondern nur die Vorstufe bilden zu dem idealrealen Endzustand, in dem wieder die Kirche das universal-beherrschende Prinzip sein würde und die alte reale Theokratie ins Ideale verwandelt worden wäre. Dazu aber war es zunächst einmal nötig, daß die Kirche im Zustand des Leidens und der Unterordnung unter den Staat, also gerade umgekehrt wie in der Epoche des Realismus, geführt wurde. Diese plangemäße Entwicklung zerstörte sie jedoch selbst durch ihre falsche egoistische Tendenz und so entstand eine Trübung der reinen Verhältnisse. (IV, 90—96.)

Aber nur eine Trübung. Denn die metaphysisch-typische Beziehung zwischen Staat und Kirche war auch jetzt noch aus mannigfaltigen Erscheinungen zu erkennen. Der Staat suchte die Kirche, der er sich zu Dank verpflichtet fühlte[218]), durch weitgehende Konzessionen zu verehren. Er gab der Geistlichkeit Autonomie und Immunität, betrachtete die Verbrechen gegen die Kirche als gegen

ihn selber gerichtet, befreite sie von weltlichen Abgaben, enthob sie durch die Einführung des Zehnten aller Sorgen um die äußeren Bedingungen ihres Lebens und überließ den Geistlichen den Boden, auf dem sie sich ansiedelten. Die Kirche anderseits betrachtete es als ihre Aufgabe, die Zivilisation zu fördern, die rauhe Wildheit der jungen Völker zu bändigen, sie half den Armen, schützte die Verfolgten, bemühte sich auf allen Gebieten charitativer Tätigkeit, das Gebot der Nächstenliebe zu erfüllen und verband sich so aufs Innigste mit den weltlichen Geschehnissen. (IV, 97—102).

Die trotz aller Spaltung der großen Interessen erhalten gebliebene „natürliche" Bindung zwischen Kirche und Staat manifestierte sich am deutlichsten in dem Aufbau des mittelalterlichen Lebens aus einzelnen Systemen, die einerseits durch das Gesetz des Staates anerkannt und andererseits durch religiös-kirchliche Vorstellungen zusammengehalten waren.

Der Mensch war sich der Steigerung seiner Kräfte durch Einordnung in den organischen Zusammenhang einer Gruppe bewußt, und aus diesem Bewußtsein heraus bildeten sich Klöster, geistliche und weltliche Orden, Zünfte und Genossenschaften. Denn ebenso wie die Sakramente zu umfassend waren, um das Leben in allen seinen täglichen Einzelheiten zu heiligen, und zu diesem Zwecke gewisse Sakramentalien eingeführt werden mußten, so waren auch Kirche und Staat zu umfassende und gleichzeitig zu abstrakt-allgemeine Organisationen, um die Sehnsucht des mittelalterlichen Menschen nach gemeinschaftlichem Leben und Handeln zu befriedigen. Menschen mit den gleichen Lebenszielen schlossen sich um das Zentrum eines mystischen Geheimnisses zusammen, dessen Konkretisierung sie als ihre Aufgabe betrachteten.

So bildeten sich die weltlichen Innungen (in gewissem Sinne auch als kirchliche Bruderschaften), die an bestimmten Tagen zu gemeinschaftlichem Gottesdienst zusammen kamen, die bestimmte Heilige als Schutzpatrone und Erfinder ihres Gewerbes verehrten, die das äußere Symbol ihrer Zusammengehörigkeit der Bundeslade des alten Jissrael nachgebildet hatten: eine Lade, in der sie ihre Privilegien und Gesetze aufbewahrten, die das Mysterium der Zunft bildete, und um die sie sich versammelten, wenn es galt, Streitigkeiten zu schlichten.

So entstanden auch die religiösen Bruderschaften, und besonders die Korporationen der gefreiten Bauleute, die nach symbolisch-mystischen Ideen Tempel errichteten zur Verherrlichung der Gottheit auf Erden. Bei ihnen erhielt sich die Mystik nicht (wie z. B. in den Klöstern) als theoretische Arkandisziplin, sondern in plastisch-konkreter Darstellung. Gemeinschaftlicher Besitz artifizieller Geheimnisse, gewisse Anschauungen und Legenden (über den Ursprung der Genossenschaften) verband sie zu Innungen, in denen vielleicht der Grundtypus aller mittelalterlichen Innungen überhaupt zu sehen ist. Ihre Organisation baute sich auf dem

gleichen Verhältnis auf, wie die „Gemeinschaft der Lernenden“ im alten Judentum. Wie dort die Rabbanim, Chawerim und Thalmidim, die Lehrer, Genossen und Schüler, einen Organismus formierten, so hier die Meister, Gesellen und Lehrlinge. Der Unterschied bestand nicht in der Form, sondern im Inhalt: im Judentum war der Ausgangspunkt der Interessen ein „theoretischer“, und erst das Ziel, zu dessen Erreichung jene theoretischen Überlegungen für nötig befunden wurden, war das praktische Leben. Im Mittelalter dagegen waren es rein praktische Inhalte und Ziele, deren belebende Grundlage allerdings mystische Ideen bildeten. Aber diese Ideen waren anschaulich, und diese Anschaulichkeit ist es, die die mittelalterlichen Organisationen, besonders die der Bauleute, von den religiös-sozialen Gemeinschaften des Judentums unterscheidet[219]).

Als aber im Laufe der historischen Entwicklung die geistige Rezeptivität und der Sinn für die konkrete Seite des Lebens immer mehr schwand, da mußten naturgemäß die realen Fundamente jener mystischen Baugenossenschaften immer schwächer werden. Ja, durch die Orientierung des architektonischen Stils nach der Antike, d. h. nach „profanen“ Ideen, verloren sie als solche überhaupt jeden Sinn. Die Bauhütten, die das Zentrum der wandernden Innung gebildet hatten, verschwanden und mit ihnen die kostbaren Grundrisse und Aufbaupläne, nach denen die Vorfahren jene erhabenen Dome und Kirchen aufgeführt hatten — gab es doch niemanden mehr, der sie noch verstand. Statt dessen bildeten sich in England und Schottland, wo sich einzig und allein wenigstens das Prinzip dieser Genossenschaften erhielt (wenn es auch — der allgemeinen Entwicklung entsprechend — ins rein Ideale übertragen wurde), die Freimaurerverbände. Ihnen kommt das Verdienst zu, den Sinn für die reale Seite des Christentums wach gehalten, und damit jeder isoliert-idealistischen Entwicklung gegenüber auf die Besdeutung der realen Basis hingewiesen zu haben, die als solche emporgehoben und verklärt werden soll in den Zustand des Idealen[220]). — Denn nicht das rein Ideale, sondern das Ideal-Reale, d. h. die Transzendenz der Welt als Welt bildet das Ziel der Geschichte. (IV, 112—122. Vgl. auch den Aufsatz Molitors: „Über die Maurerei und die Zünfte“ I², 728—748.)

SCHLUSS:

Molitors Leben und Entwicklung.

Franz Joseph Molitor (geb. am 8. Juni 1779 in Oberursel in der Nähe von Frankfurt a. M.; gest. in Frankfurt a. M. am 23. März 1860) hat, wie aus den leider nur sehr spärlich erhaltenen Nachrichten über ihn zu schließen ist, ein einfaches und an äußeren Ereignissen nicht allzu reiches Leben geführt. Von seinem Vater zum Juristen bestimmt, besuchte er die Universitäten zu Mainz und Aschaffenburg, wo er mit seinem Lehrer, dem Historiker und Staatsmann Nikolaus Vogt Freunschaft schloß, und ging 1799 nach Marburg. Aber bald gab er das Studium, das ihn nie befriedigt hatte, auf, um sich ausschließlich den Gebieten hinzugeben, denen sein Interesse galt: Geschichte und Philosophie. Neben Kant, Reinhold und Fichte war es besonders Schelling, der ihn begeisterte und nachhaltig, man kann wohl sagen: für sein ganzes Leben beeinflußte. Die erste Frucht dieses Studiums war eine Zeitschrift, die er mit einem Freunde (K. C. Collmann) herausgab: „Zeitschrift für eine künftig aufzustellende Rechtswissenschaft nach dem Prinzip eines transzendentalen Realismus“ (1802)[221]. Charakteristisch für die unsichere noch tastende Art seiner ersten philosophischen Versuche, wie auch für seine praktischen Tendenzen, die sich noch in vielfacher Weise äußern sollten, ist schon der Titel dieser Zeitschrift ebenso wie der seiner ersten größeren Arbeit: „Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte“ (1805), die, wie er selbst in einem Brief an Görres zugibt[222], unter dem Einfluß von dessen „Aphorismen über die Kunst“ (aber ebenso noch unter dem Schellingscher Ideen) entstanden war.

In dieser Schrift wendet er sich gegen jeden Versuch, die Geschichte nach formalen Gesichtspunkten in konstruierte Perioden zu zerteilen. Sie ist ihm wie alles Leben ein organischer Ablauf, der nach organischen Gesetzen betrachtet werden muß. Aber während er in seinem Hauptwerk aus dieser organischen Geschichtsauffassung die Konsequenz zog, daß alles Frühere den Keim des Späteren bilde, das sich allmählich aus diesem Keim entfalte, sah er jetzt noch im Altertum und in der Moderne zwei nicht bloß graduell, sondern auch der Art nach unterschiedene Ausprägungen der menschlichen Entwicklung. In beiden erscheint das Absolute in seiner Totalität, nur in umgewandter Form. Zentrifugale Produktivität, aktive Selbstkraft auf der einen, zentripetale Eduktivität,

passives Sichziehenlassen auf der anderen Seite, bilden die beiden Pole, deren Indifferenzierungen die jeweilige „Situation“ der Geschichte ergeben. Dadurch, daß er die verbindende Idee des organischen Übergangs von der zentrifugalen in die zentripetale Bewegung der Geschichte nicht betont, verfällt er selbst in gewisser Hinsicht in den Fehler, den er gerade vermeiden will: die beiden Hauptperioden der Geschichte, Altertum und Neuzeit, sind zwar in sich dynamisch aufzufassen, aber ihre Verbindung bleibt doch bei ihm noch eine abstrakte. Nach dem Schellingschen Vorbild ist ihm jede Stufe der Indifferenzierung der beiden Pole absolut gleichwertig, es gibt also keinen Fortschritt, und der Geschichtsprozeß ist nicht dynamisch aufgefaßt.

Bei der näheren Charakterisierung der beiden historischen Zustände ergibt sich, daß die Antike, deren Typus er — ganz im Gegensatz zu seiner späteren Geschichtsauffassung — noch im Griechentum sah, die Epoche der vorherrschenden Produktivität ist, die sich in erster Linie der Natur gegenüber äußert: die Natur ist vor dem Menschen da, ist etwas, das ihn bedroht, und gegen das er sich wehren muß. Er glaubt, das ihm Übergeordnete durch Gebete und religiöse Formeln beherrschen zu können. In der Moderne tritt dagegen die Idee des Individuums als eines produktiven Subjektes zurück hinter der Auffassung des gesamten Daseins als eines objektiven Edukts, das von einer übergeordneten göttlichen Macht abhängt. Dadurch steht aber das Subjekt nicht mehr in einem Abhängigkeitsverhältnis den Naturobjekten gegenüber; die Natur verliert ihren bedrohenden Charakter, denn Subjekt und Objekt sind ja in gleicher Weise dem Göttlichen untergeordnet. Und so können sie auch als identisch erkannt werden, indem die Natur durch den forschenden Geist zerlegt und ihre Teile gleichsam in die Sphäre des Menschen gezogen werden. In dieser Epoche tritt an die Stelle der früheren magischen Religionen die Technik und die Wissenschaft.

Dafür, daß sich die verschiedene Stellung zur Wirklichkeit auch im sozialen Leben manifestieren muß, führt Molitor nur das eine Beispiel an: daß aus dem Mangel an technischer Bearbeitung der Natur im Altertum die Notwendigkeit ausgedehnter Sklaverei sich ergibt, die der ganzen antiken Sozietät ein typisches Gepräge gibt. Als diese soziale Lage sich bis in ein unübersteigbares Extrem entwickelt hatte, trat — in der Erscheinung des Christentums — der Umschlag ein, und die entgegengesetzte Epoche begann. Denn die geschichtliche Entwicklung führt bis zur völligen Depression der einen Lebenskomponente, dann erfolgt der notwendige Umschlag in die Antithese.

Es mag gewagt sein, wenn Molitor in diesem Gesetz des Umschlagens, das er hier in einer rein formalen Art anwendet, das eigentlich-organische Gesetz der Geschichte erblickt. Von Bedeutung ist für unsere Betrachtung nur dies, daß er sich schon früh-

zeitig bemüht, nicht nur Typen historischer Zustände aufzustellen, sondern auch den Zugang zu einer Erklärung des Geschehens zu finden.

Wichtig zur Charakterisierung seines philosophischen Standpunktes, der ihn auch von Schelling nicht absolut abhängig sein ließ, sondern ihm eine Kritik gegen seinen Lehrer ermöglichte, ist seine Auffassung von dem Wesen der Identität und Indifferenz. Er sagt mit Bezug auf die Schellingsche Potenzenlehre, daß die Indifferenzpunkte als Resultate der Polaritäten von Realem und Idealem nichts außerhalb dieser Pole noch gesondert Existierendes seien; sondern die Duplizität der beiden Pole selber sei ihre Indifferenz, die in ihrer absoluten Vertauschbarkeit, d. h. Identität bestünde. Wenn man diese Identität der Pole fallen ließe, dann gäbe man das Schellingsche Prinzip auf und käme zu einem absoluten Differentismus.

Diese Gedanken führt er dann in seinen beiden nächsten Schriften: „Der Wendepunkt des Antiken und Modernen" (1806) und „Über die Philosophie der modernen Welt, eine Epistel an den Herrn Geheimrat v. Sinclair"[223]) (1806) weiter aus.

Wenn die beiden Stufen der geschichtlichen Entwicklung in sich gleichwertige Indifferenzierungen des realen und idealen Poles sind, so erhebt sich die Frage, wodurch ihre Gegensätzlichkeit zu erklären ist. Die Antwort scheint der Fragestellung zu widersprechen. Molitor sagt nämlich, daß die beiden Pole in zwei verschiedenen Beziehungen zueinander stehen können: entweder in absoluter Differenz oder in absoluter Indifferenz. Diese beiden Möglichkeiten haben im Altertum und in der Neuzeit ihre historischen Objektivierungen gefunden. Wie kann aber die absolute Differenz als eine Möglichkeit der Indifferenzierung angesehen werden? Die Antwort gibt die von ihm sogenannte Totalitätsphilosophie. In Gott als der absoluten Totalität sind die beiden Pole der Indifferenz und der Differenz, der Positivität und der Negativität, zu unterscheiden. In der Welt als der relativen Totalität ist jedoch Gottes Indifferenz als Differenz expliziert, so daß sich Gott und Welt als Totalitäten wie Indifferenz und Differenz gegenüberstehen. Deshalb bildet auch den Ausgangspunkt der Welt und ihre Geschichte der Zustand der Differenz. Aber nur den Ausgangspunkt. Der Lauf der Geschichte führt zur Indifferenz, d. h. zu Gott zurück; und deshalb ist die zweite große Epoche der Menschheitsgeschichte, die mit dem Christentum einsetzt, die Epoche der Indifferenz. Von hier aus gesehen, bildet auch die Periode der Differenz ein System von Indifferenzierungen, nur mit dem Unterschied, daß früher die wesentliche Einheit der Pole nicht zum Bewußtsein erhoben wurde, was erst durch das Denken der Späteren, ja eigentlich erst in vollendetem Maße durch die Neuzeit erreicht wurde. Sukzessiv werden alle Differenzen aufgelöst und ihre höhere Einheit hergestellt. Die Dualität wird immer mehr in eine Syn-

thesis übergehen, und wenn dieser Indifferenzierungsprozeß vollendet sein wird, dann wird ein neuer uns noch unbekannter beginnen. Diese dem Hegelschen Gedanken vom dialektischen Prozeß sehr verwandte Idee wird jedoch von Molitor nicht weiter ausgeführt, weil sie im Grunde seiner strikten Ablehnung der Triplizität zugunsten der Duplizität zuwiderläuft. Wichtig blieb sie jedoch für seine spätere Entwicklung, zumal sie in Verbindung mit der hier ebenfalls schon leise anklingenden Idee von der Struktur der Welt als des umgekehrten Abbildes der Gottheit, leicht zu den Gedanken führen konnte, die wir in seiner spekulativen Trinitätslehre auseinanderzusetzen versuchten.

Die Antike war die Zeit der Differenz, das ganze Leben war auf dem organischen Prinzip der verschiedenen Funktion und des Füreinanderlebens aller Glieder aufgebaut. Dieser große Lebensorganismus löste sich auf und was übrig blieb, waren Einzelindividuen. Die Ökonomie des Lebens mußte eine andere werden, denn jetzt handelte es sich um die Aufgabe, daß im Einzelbewußtsein eine ideale Einheit hergestellt, die Polarität des Daseins zur Indifferenz gebracht würde. So erhält die Philosophie der modernen Welt eine wichtige Funktion. Sie soll zum klaren Selbstbewußtsein des Zeitalters werden, indem sie die Differenzen des Lebens als Indifferenzen erkennt, dadurch alles Endliche zum Unendlichen, alles Bedingte zum Unbedingten erhebt, und so dem Leben jene Ruhe gibt, die aus einer Indifferenzauffassung der Welt fließt.

So endet die erste philosophische Epoche in Molitors Denken mit einer Hinwendung zur Wirklichkeit seiner Zeit, die für ihn mit immer zentralerer Gewalt zum Gegenstand seiner theoretischen und praktischen Interessen wurde. Es ist daher völlig verständlich, daß er sich gerade in dieser Zeit der pädagogischen Arbeit zuwandte.

Um diese zweite, pädagogische Epoche, die für seine Entwicklung fast noch weitertragende Konsequenzen haben sollte, als die erste, philosophische, die unter dem Einfluß Schellings und Görres' verlief, in ihrer Entstehung zu betrachten, müssen wir etwas zurückgreifen.

1804 wurden in Frankfurt a. M. zum ersten Mal jüdische Kinder in die von Günderode und Hufnagel begründete Musterschule aufgenommen[224]). Im Schreiben und in Hebräisch wurden sie außerdem noch von Geisenheimer, einem jüdischen Bankprokuristen, unterrichtet. Dies war der Anfang der späterhin „Philanthropin" genannten Realschule der jüdischen Gemeinde.

Im Oktober des Jahres 1807 wurde Molitor als Inspektor und Oberlehrer neben Moritz Hess an dieser Schule angestellt[225]). Schon früher hatte sich ein starker pädagogischer Trieb bei ihm bemerklich gemacht. 1804, also noch vor Veröffentlichung seiner ersten Schrift, hatte er in Frankfurt philosophische Vorträge gehalten und Bewunderung und Verehrung gefunden. Jetzt war es nicht nur der Unterricht (in Moral, Geschichte, Geographie und Natur-

kunde), der ihn an dieser Tätigkeit reizte, sondern vor allem die geistige Pflege der jüdischen Kinder, denen er den Zugang zur europäischen Kultur vermitteln wollte. Die erste Prüfung, die er abhielt, machte auf alle Anwesenden einen großen Eindruck.

Bettina, die von den Juden als ihr „Protektor und kleiner Nothelfer“ verehrt wurde[226]), weil sie sich mit großer Intensität und Wärme für die Emanzipationsbestrebungen einsetzte, lernte durch Vermittlung von Nikolaus Vogt Molitor kennen. Sie schrieb daraufhin an Arnim[227]): „Ich habe jetzt Molitor, einen Freund von Clemens, der die Judenschule dirigiert, kennen lernen; ich glaube, es gibt wenige, die so naiv und absichtslos alles Gute tun, bloß weil es ihm so in den Weg kömmt; ich will irgend etwas bei ihm lernen, denn er ist arm, so kann uns dies beiden zustatten kommen. Auch laß ich mich gern von der Judenschule unterrichten, Goethe will auch alle Erziehungspläne der Juden und Christen von mir gesendet haben.“ Goethes Interesse sowohl für die neue Stättigkeitsordnung, die unter dem Fürsten Dalberg eingeführt war, wie auch für die pädagogischen Bestrebungen, die sich daran anknüpften, hatte ihn auch auf Molitor aufmerksam gemacht. Er las seine Schriften und bat Bettina[228]), ihm „eine Schilderung von Herrn Molitor zu machen“. „Wenn der Mann so vernünftig wirkt als er schreibt[229]), so muß er viel Gutes erschaffen.“ Darauf schrieb Bettina[230]): „Molitor war gestern bei mir; ich las ihm die Worte über ihn aus deinem Briefe vor; sie haben ihn ergötzt; er selbst ist höchst unschuldig im Gemüte und ist der Meinung, daß, da er einen Leib für die Juden zu opfern habe und einen Geist ihnen zu widmen, beide auch recht nützlich anzuwenden. Es geht ihm übrigens nicht sehr wohl, außer in seinem Vertrauen auf Gott. ... Er ist übrigens unendlich brav und will ernstlich das Gute, bekümmert sich deswegen nicht um die Welt und um sein eigen Fortkommen. Ist mit einem Stuhl, einem Bett und mit fünf Büchern, die er im Vermögen hat, sehr wohl zufrieden.“ Goethe schrieb zurück[231]): „Was Sie mir von Molitor zu sagen gedenken, wird mir Freude machen; auch durch das letzte, was Sie von ihm schicken, wird er mir merkwürdig, besonders durch das, was er von der Pestalozzischen Methode sagt“[232]).

Bevor wir in die Betrachtung dieser pädagogischen Schriften Molitors eintreten, sei nur noch kurz erwähnt, daß er auch noch an anderen Schulen unterrichtete, so am Gymnasium Fridericianum, an der von Dalberg begründeten Architekturschule[233]), an der Englisch Fräulein- und an der Selektenschule, und besonders am Lyzeum Carolinum[234]) als Professor der Philosophie. Von seiner leitenden Stellung am Philanthropin war er schon nach kurzer Zeit zurückgetreten, nicht nur weil er immer mehr durch Krankheit behindert war, sondern hauptsächlich aus dem Grunde, daß er „keine Neigung zum Dirigieren hatte“.

Wir gehen nunmehr zu den einzelnen Schriften aus dieser Periode über.

In der Rede, die er bei der ersten Prüfung an der Judenschule im Dezember des Jahres 1807 hielt und unter dem Titel „Einige Worte über Erziehung“ veröffentlichte, ist sein pädagogischer Standpunkt noch nicht in voller Klarheit entwickelt. Das Ziel, das durch den Unterricht erreicht werden soll, ist: den Charakter des Zöglings zu einer Synthese von Sittlichkeit und Schönheit zu erziehen. Nirgends aber soll die Absicht, der Zweck hervortreten, sondern nur beiläufig, aus konkret dargestellten Beispielen der Geschichte und Natur sollen die Ideen, durch die der Zögling gebildet werden soll, hervorspringen. So kann auch die Erziehung für den Beruf schon mit den einzelnen Fächern verflochten und der Sinn für das soziale Leben geweckt werden, sodaß der aus der Schule Entlassene über genügend Kräfte verfügt, sich im praktischen Leben zu orientieren, zu behaupten und seinen Charakter und seine Kenntnisse zu vervollkommnen.

Die Erfahrung eines Jahres mußte natürlich Molitors pädagogische Ansichten klären. Die Beschäftigung mit Pestalozzis Ideen und ihre praktische Anwendung führten ihn zu einer Ausarbeitung der Methode, nach der er sein Ziel zu erreichen für möglich hielt. In seiner Schrift „Über den Geist des Sittlichen in der Erziehung“, die er zur Abschlußprüfung des Jahres 1808 verfaßte, spricht er ganz deutlich aus, daß das Ziel der Erziehung nicht die formale Bildung, sondern die Verwendung des gesamten Bildungsstoffes zur Stärkung der Intensität sein soll. Und dieses Ziel weist zugleich auf die Methode hin, durch die es zu erreichen ist. Das menschliche Leben, dessen zwei konstitutive Tendenzen er in seinem späteren Werk als die beiden Grundlinien der gesamten Geschichte ansah, braucht in seiner zentrifugalen Periode Bildung von außen, damit die spätere zentripetale, d. h. nach innen, zur bewußten Charakterformung gewandte Kraft nicht zu einer falschen, egoistisch-individualistischen Gestaltung des Lebens führt, sondern der Mensch dann fähig ist, seinen eigensten Inhalt, d. h. die Intensität aller seiner Lebensäußerungen zu steigern, anstatt sich mit der Ausgestaltung der bloßen Form seines zufälligen So-Seins zu begnügen. Der Mensch soll sich ein starkes Leben schaffen — deshalb ist es die Aufgabe auch schon der Jugenderziehung, sich nach dem Leben, d. h. nach der Synthesis von Fühlen, Erkennen und Handeln zu richten. Eine einseitig praktische Erziehung ist ebenso zu verwerfen, wie eine einseitig formal-theoretische. Deshalb soll der Pädagoge durch lebendige Darstellung und durch organisches Hervorwachsenlassen der theoretischen Inhalte aus dem Zögling dem Wissen die Kraft des Lebens, und durch Verbindung der praktischen Lebensgesetze mit der theoretischen Einsicht in die Gesamtheit und die Harmonie des Universums dem Leben die theoretische Fundierung des Wissens geben. Sowohl die theoretische, wie auch die praktische Komponente des Lebens entspringen ja einer gemeinsamen Wurzel, weshalb sie auch in synthetischer Einheit

gebildet werden müssen. Dabei kommt es nicht auf die Vielheit des Wissens an, wenn nur das lebendige Zentrum entwickelt wird, aus dem jeder spezielle Inhalt, und mag er noch so oft vergessen sein, leicht wieder regeneriert werden kann.

Ohne auf die Einzelheiten der pädagogischen Methode näher einzugehen, wollen wir noch einen kurzen Blick auf seine letzte pädagogische Schrift „Über bürgerliche Erziehung, mit Rücksicht auf die Organisation des jüdischen Schulwesens in Frankfurt a. M.“ (1808) werfen, die uns nicht nur wegen der von Goethe besonders beachteten Bemerkungen über Pestalozzi, sondern noch mehr durch die Synthese pädagogischer mit geschichtsphilosophischen Ansichten interessant wird. Wie wir bereits bei der Betrachtung der philosophischen Schriften Molitors sagten, war immer deutlicher die Frage nach der Beeinflussung des Lebens durch die Philosophie in den Vordergrund des Interesses getreten, (die schließlich zu einem Hauptmotiv seines letzten Werkes werden sollte). Die Überzeugung von dem Verfall seiner Zeit hat er selten deutlicher ausgesprochen, als am Anfang dieser Schrift. Die moderne Zeit, in der die Reflexion auf Kosten des Willens einseitig ausgebildet ist, kann sich nicht von selbst regenerieren, weil sie den Zugang zu den Aufbauelementen des Lebens, d. h. zu den Quellen, aus denen jede Regeneration gespeist werden muß, verloren hat. So gewinnt die Erziehung eine Bedeutung, die weit über das hinausgeht, was zu anderen Zeiten ihre Aufgabe war. Die Gesellschaft soll von neuem und auf gesünderer Basis aufgebaut werden. Da ist es denn eine der Hauptaufgaben, auch den Juden, und zwar gerade den unteren Schichten, eine menschenwürdigere Existenz zu ermöglichen. Will man sie aber zu produktiven Gliedern einer produktiven Sozietät heranbilden, so kann man bei ihnen gerade jene neue Methode zur Anwendung bringen, durch die sie einerseits als Teile der Gesellschaft, der sie sich einordnen sollen, gleichsam vorbereitet und andererseits als Menschen, die lange Zeit von der europäischen Kultur vernachlässigt wurden, in ihren lebendigen Fähigkeiten gesteigert werden können. Hier sei mit kurzen Worten eines der Hauptelemente jener Methode charakterisiert.

Pestalozzi wollte, daß das Kind einen in seine Teile zerlegten Stoff, der ihm so vorgelegt wird, zusammensetzt, damit es aus dieser eigenen Aktion sich ein lebendiges Wissen erwürbe. Dagegen wendet sich Molitor, indem er sagt: was man zerteilt, ist immer nur die Hülle des Geistigen, der Geist selbst ist eine Totalität, die man durch Analyse und Summation nicht ermittelt. Aber um die bildende Kraft gerade dieser geistigen Einheiten handelt es sich in der Erziehung. Deshalb darf sie nicht mit selbständigen Einzelvorstellungen anfangen, sondern muß versuchen, die Vernunft als die ursprünglich-synthetisierende Potenz zur Funktion zu bringen. Die Bildung des Verstandes, der von der gewonnenen geistigen Einheit zur Vielheit des Empirischen geht, ist eine sekun-

däre und nicht so wesentliche Aufgabe des Erziehers. Denn hier kann sich jeder einzelne selbst bilden, wenn nur die Vernunft, d. h. die syntheseschaffende Kraft in lebendige Funktion gesetzt ist.

Auf die Geschichte übertragen, ergibt sich daraus für Molitor eine Dreiteilung: das Altertum, die Epoche des reflexionslosen Naturlebens, bezeichnet zugleich den Zustand der Menschheit, in dem die synthetische Vernunft vorherrscht. Daß sich mit der fortschreitenden Entwicklung der Verstand immer mehr bildet, ist an und für sich noch nichts Negatives, sondern im Gegenteil, die Möglichkeit eines Fortschritts. Denn jener „verstandlosen" Vernunftepoche fehlt das stützende Fundament, sodaß sie niemals einen absolut festen Halt in sich finden kann. Aber je mehr sich der Verstand entwickelt, um so mehr wird die Vernunft verdunkelt, bis sie schließlich — in der Neuzeit — völlig überdeckt wird von dem Formalismus des Verstandes. Jetzt ist der Wendepunkt des Antiken und Modernen gekommen, jetzt muß die lebende Vernunft (durch die Erziehung) wieder erweckt werden, damit dann die letzte Epoche der Geschichte herbeigeführt werde: die Epoche des Vernunftverstandes. Die Ähnlichkeit dieser Auffassung der Geschichte mit der, die Fichte in den „Grundzügen" und den „Reden" vertrat, ist evident, ohne daß man jedoch daraus (schon aus rein chronologischen Gründen) auf eine Beeinflussung schließen könnte.

So laufen die pädagogischen wie auch die philosophischen Schriften auf das gleiche Problem hinaus: die Kultur der Zeit, ihre Einordnung in die Geschichte, ihre Fehler und die Möglichkeit ihrer Regeneration. Den Abschluß dieser ganzen Frühzeit bilden die beiden Aufsätze, die Molitor in Friedrich Asts Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst „Über die Tendenzen des jetzigen Zeitalters" und „Über den Geist der modernen Philosophie und die verschiedenen Stufen ihrer seitherigen Entwicklung" veröffentlichte. Für die Analyse seiner Entwicklung brauchen wir weniger zu berücksichtigen, was er hier über die soziale Ökonomie als das eigentlich leitende Prinzip der Geschichte und ihre Anwendung auf Altertum, Mittelalter und Neuzeit sagt; von größerer Wichtigkeit ist für uns die Betonung der Religion. Nicht in einer Erneuerung des katholischen Mittelalters sieht er die Möglichkeit zu einer Besserung des Kulturzustandes der Gegenwart, denn die Lebensprinzipien der Neuzeit sind andere als die des Mittelalters. Wenn man das Entstehen der Ideen eines Zeitalters verfolgt, so wird man immer objektive Lebensverhältnisse als ihre Wurzeln finden. Und diese sind im Mittelalter gekennzeichnet durch die Tendenz, alles einzelne einem umfassenden objektiven Zusammenhang unterzuordnen. Das Mittelalter ist — wie er es später formuliert — ein „System von Systemen". Den höchsten Zusammenhang bildet die Kirche, weil sie als die Vertreterin der alles beherrschenden göttlichen Macht aufgefaßt wird. Denn nicht die Kirche sondern die Religion, nicht die Organisation der Idee, sondern die Idee

selber war es, die der mittelalterliche Mensch als die höchste Synthese suchte. Als mit der fortschreitenden Entwicklung die Religion ihre belebende, zusammenfassende Kraft verloren, als die ausgebildete Reflexion jenen unbewußten Trieb zu Gott verdrängt hatte, da erstarrte das Leben, und seine Werte wurden schwach und blaß im Vergleich zu denen früherer Zeiten. Aber die Reflexion, die Kraft dieser Zeit, fand in der philosophischen Entwicklung von Kant bis Schelling den Zugang zu den Inhalten der Religion wieder, die allerdings jetzt nicht im Sinne des Mittelalters erneuert wurden, sondern aus den philosophischen Bedürfnissen der Gegenwart hervorwuchsen. So weisen die letzten Schriften, die Molitor vor seinem Hauptwerk schrieb, deutlich auf das Problem hin, das er in diesem Hauptwerk zu lösen unternahm: zu untersuchen, wie das Leben durch die Religion und das nach der Religion orientierte Denken regeneriert werden könne.

Durch seine pädagogische Tätigkeit war Molitor in Berührung gekommen mit dem Judentum und seinem geistigen Inhalt. Auch über den Rahmen des Unterrichts hinaus hatte er sich mit seinen Zöglingen beschäftigt und dadurch in den Familien der Kinder eine ihm bis dahin völlig verschlossene Welt kennen gelernt. Dazu kam noch, daß er 1807 in die von Geisenheimer unter dem Großorient von Frankreich begründete Loge „Aurora zur aufgehenden Morgenröte" eintrat. Die paritätische Tendenz dieser Loge, die soweit ging, daß ein Jude zum Meister vom Stuhl ernannt wurde, führte zu Konflikten mit dem Landgrafen Karl von Hessen, dem Generalgroßmeister; denn er vertrat eine positiv-christliche Tendenz des Freimaurertums und stand den rein philanthropischen Bestrebungen, die in einer paritätischen oder gar überwiegend jüdischen Loge natürlich den einzigen Inhalt bilden konnten, nicht freundlich gegenüber. Die Loge wurde daher 1816 auf seinen Befehl hin geschlossen. Molitor, der in den Jahren seiner Zugehörigkeit unter anderen Ämtern auch das des Meisters vom Stuhl inne gehabt hatte, heftete selbst die Schließungsurkunde an die Pforte des Tempels. Noch bis zum Jahre 1840 war er dann in anderen Logen eifrig tätig[235]) und verfolgte auch später die Schicksale und die Entwicklungen des Bundes mit großem Interesse.

Diese Beschäftigung mit dem Freimaurertum war für Molitor in vieler Hinsicht von großer Bedeutung. Alle seine philantropischen Tendenzen hatten es nicht vermocht, das starke positiv-christliche Interesse seines Lebens und Denkens zu verdecken oder gar zu verdrängen, und das Freimaurertum war es, in dem er die Inhalte vorfand, die seinem, wenn auch noch ungeklärten Begriff vom Christentum entsprachen. Hier sah er das Feld, auf dem die Ideen vielleicht zu realisieren waren, die ihm, solange sie rein theoretisch blieben, noch unvollkommen schienen. Aber aus dem gleichen Grunde lehnte er die paritätische Tendenz der Loge, je älter er wurde, mit immer größerer Schroffheit ab. Das Freimaurertum

hatte für ihn gerade die Funktion, die tiefen mystischen Inhalte des Christentums zu hüten und vor der Verflachung des empirischen Wissens zu bewahren, ja sogar von sich aus wieder in das empirische Leben hinüberzuleiten. Ebenso sah er im Judentum die Kabbalah als denjenigen Zweig der Tradition an, in dem noch am reinsten und ungetrübtesten die im Laufe der Geschichte allmählich offenbarten Wahrheiten der Urreligion erhalten geblieben seien. Bekanntschaft mit der Freimaurerei einerseits und mit dem Judentum andererseits lenkten seinen Blick immer mehr auf den Ideenbereich, dessen Erforschung den Inhalt und das Werk seines Lebens bilden sollte, auf die Kabbalah.

Durch sein asketisch-strenges Leben hatte der ohnehin körperlich schwache Philosoph seinen Organismus derartig überanstrengt, daß er mit 40 Jahren bereits fast völlig gelähmt war. So war er gezwungen, von seinen Lehrämtern zurückzutreten und sich von der Pension, die er als Professor des Lyzeum Carolinum erhielt und von Privatstunden schlecht und recht zu ernähren, bis er nach Veröffentlichung des ersten Bandes seines Hauptwerkes (1827) von König Ludwig von Bayern, Christian VIII. von Dänemark und Großfürst Constantin von Rußland unterstützt wurde. Doch bevor er es wagte, diesen ersten Band herauszugeben, konzentrierte er sich 14 Jahre lang ausschließlich auf das Studium der jüdischen Schriften (die ihm größtenteils von König Ludwig aus der Münchner Handschriftenbibliothek zur Verfügung gestellt wurden). 1813 hatte er den damals sehr berühmten Kabbalisten Metz in Offenbach kennengelernt, unter dessen Anleitung er Hebräisch und Aramäisch lernte und den Thalmud und die kabbalistische Literatur, besonders den Sohar studierte. Der Intensität und Ausdauer dieses Studiums verdankte er ein selten umfangreiches und überschauendes Wissen auf dem ausgedehnten Feld der jüdischen Literatur[236]); und er verdankte ihr noch mehr, nämlich die Konzeption seines Hauptwerkes. Denn wie wir schon oben an mehreren Stellen zu zeigen versuchten, war der Katholik Molitor, der mit dem Kreis der Brentano, Diepenbrock, Görres, Räss, Sailer und Weiss in engsten Beziehungen stand, dessen anhänglicher Schüler der spätere Bischof Leopold Schmid war, bestrebt, seinen katholischen Glauben in Einklang zu bringen mit den metaphysischen Inhalten des Judentums. Dies glaubte er zunächst am besten erreichen zu können, wenn es ihm gelänge, den Nachweis zu erbringen, daß schon in den ersten Dokumenten des Judentums, in den Schriften des Thenach, die den Grund für die spätere jüdische Literatur bildeten, das Christentum implicite enthalten sei; allerdings nicht im Sinne einer extremen theologischen Typologie, sondern vielmehr in dem Sinn, daß die eine heilige Urtradition sich durch die Religionsentwicklung des Judentums und des Christentums entfaltet habe. Daher wollte er zunächst diese Urtradition und ihre Entwicklung im alten und im neuen Bunde verfolgen, d. h. sowohl die jüdische Religion im

Hinblick auf die christliche, als auch umgekehrt die Dogmen und Gebräuche des Christentums aus dem Judentum erklären. Dies war der Plan des Werkes, als er noch glaubte, daß er es als Einleitung zu einer Exegese des Alten Testamentes benützen könnte[237]. Gleichzeitig entsprach dem subjektiven Zweck seine objektive, auf die Regeneration des Lebens gerichtete Tendenz: er wollte die innere Vernunftmäßigkeit des Christentums aus seinen spekulativen Prinzipien entwickeln und glaubte durch die Verbindung mit den Inhalten des Realitätszustandes der Menschheit die überzeugende Kraft und das Fundament der christlichen Religion als des klarsten Aufschlusses der heiligen Urtradition in hohem Maße stärken zu können. Die Aufgabe der universalen Theologie sah er darin, durch Verbindung mit der Philosophie und allen Einzelwissenschaften das organische Weltbild wiederzuerobern, das bis in die kleinste Einzelheit des konkreten Lebens seine belebende Wirkung ausüben würde.

Nach der Veröffentlichung des ersten Bandes lernte er jedoch Baaders Philosophie näher kennen, wie er selber (II, 260) zugibt, und damit mußte sich der Schwerpunkt seines Werkes verschieben. Die Behauptung, die z.B. Prandtl[238], Erdmann[239] und Th. Ruyssen[240] aufstellen: daß Molitor schon in seiner Frühzeit unter dem Einfluß Baaderscher Ideen gestanden habe, trifft also nach seiner eignen Aussage nicht zu. Auch aus der Analyse der früheren Werke muß es deutlich werden, daß Molitor damals von Baader direkt nicht beeinflußt war. Besonders auffällig wird dies, wenn man liest, wie er sich in den „Ideen" ausdrücklich gegen jede Triplizitätsauffassung der Welt wie der Geschichte wendet (siehe oben S. 108f.). Je mehr neben Schelling noch andere Ideen ihren Einfluß auf ihn ausübten, um so mehr veränderte sich auch die Bedeutung der grundlegenden Polarität des Realen und des Idealen, die er in der früheren Schrift noch ganz im Sinne der Schellingschen Potenzenlehre aufgefaßt hatte (wenn er auch ihre Beziehung zueinander anders als Schelling sah). Schon in der „bürgerlichen Erziehung" hatte er, wie wir sahen, ohne die Terminologie „Real-Ideal" zu benutzen, mit der er immer noch (nach Schelling) die beiden Pole eines jeden Indifferenzpunktes bezeichnete, drei Stadien der geschichtlichen Entwicklung angenommen. Je mehr er sich nun mit der Kabbalah beschäftigte, um so mehr gewannen die Begriffe „Real" und „Ideal" die konkrete Bedeutung historischer Zuständlichkeiten. Charakterisierte er das Judentum mit dem Begriff der Realität, das Christentum mit dem der Idealität, so mußte die in der „bürgerlichen Erziehung" als Epoche des Vernunftverstandes gekennzeichnete letzte Periode der Geschichte sich zu der Epoche der Idealrealität umwandeln. Mit Notwendigkeit folgt aber aus dieser Dreiteilung, wenn man sie zu Ende denkt, die Annahme eines vierten Weltzustandes, nämlich der realidealen Anfangsstufe der Menschheit. Damit war die geschichtsphilosophische Konstruktion gegeben, die es

nunmehr auch spekulativ zu begründen galt. Hier machte sich der Einfluß Baaders geltend, nachdem er unabhängig von ihm zu Resultaten gekommen war, die die beiden Denker zusammenführen mußten, ungeachtet der auch jetzt noch fortbestehenden Diskrepanzen, die sich eben aus ihrer verschiedenen geistigen „Abstammung" erklären[241]).

In langen Zwischenräumen, durch dauernde Krankheiten gehindert, gab er die einzelnen Bände der Philosophie der Geschichte heraus. So verlief sein Leben ruhig und in steter Arbeit. Von allen, die ihn kannten, wird seine großzügige Bescheidenheit und seine selbstverständliche Milde gerühmt, die sich ja auch an vielen Stellen seines Hauptwerkes (z. B. in der toleranten Behandlung der Judenfrage) deutlich zeigt. Doch nichtsdestoweniger vertrat er stets auch im persönlichen Verkehr mit ruhiger, sachlicher Bestimmtheit seine Meinung. So erwarb er sich die warme Zuneigung und Verehrung eines großen Kreises. Sein Haus wurde zum Sammelpunkt für viele Gelehrte, Fürsten, Bundestagsgesandte, Minister und Generale, vornehme Frauen, Angehörige aller Nationen[242]), Konfessionen und Stände, die seinen Rat suchten und fanden. Seine Wirkung auf Menschen und sein Trieb, auf Menschen zu wirken, blieben ungemindert bis an seinen Tod[243]).

Anmerkungen.

1. Der 1. Band erschien 1827 (und wurde 1834 ins Französische übersetzt), der 2. 1834, der 3. 1839, die 1. Hälfte des 4. 1852, die 2. Auflage des 1. 1857. Der Rest, d. h. die 2. Hälfte des 4. und der 5. Band blieben ungeschrieben.

2. S. z. B. Papus: Die Kabbalah, übersetzt von Julius Nestler (1921) und Kobb: Die Offenbarung (1915).

3. So schreibt sein Freund Schelling an Cousin am 27. 5. 1834: „la partie philosophique est digne d'attention, parce qu'elle présente plusieurs idées de la nouvelle philosophie allemande avec clarté et dans un beau style. Mr. Molitor lui même est un homme de beaucoup de mérite et d'un esprit au dessus de l'ordinaire. (Aus „Plitt: Schellings Leben"). Ebenso heben Jost und Lutterbeck in ihren Rezensionen des Molitorschen Werkes (s. unten Anm. 112) die „seltene Schärfe" gerade in der Behandlung der spekulativen Probleme hervor.

4. Rocholl: Philosophie der Geschichte. (Bd. I 1878. Bd. II 1893.)

5. Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1921).

6. Rickert: Z. B. in Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft Seite 37 f. Engert: Teleologie und Kausalität (1911).

7. Vgl. Simmel: Probleme der Geschichtsphilosophie (1905) S. 50: die Kategorien der Historik sind gleichsam solche zweiter Potenz.

8. Bernheim: Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie (1908) S. 746.

9. a. a. O. S. 736.

10. Vgl. wenn auch in einem anderen Sinne, Rickert: Kant als Philosoph der modernen Kultur (1924), S. 12. Dort sagt er, der Geschichtsphilosoph stelle das aus der Historie Ausgewählte zum Zwecke einer philosophisch-systematischen, also unhistorischen Erörterung dar.

11. Vgl. Rickert: Probleme der Geschichtsphilosophie (1924) S. 60. Kulturwissenschaft S. 100. Dagegen wendet sich, wenn auch mit nicht ganz einleuchtenden Argumenten, Grotenfelt in seinem Werk: Historische Wertmaßstäbe (1905) S. 7 f.

12. Es kann in diesem Zusammenhang natürlich nicht über den Begriff der historischen Werthaftigkeit gesprochen werden.

13. Grotenfelt a. a. O. S. 5.

14. Es ist der Gedanke, der uns in der Darstellung von Molitors Geschichtsphilosophie beschäftigen wird und den die Mystiker aller Zeiten so aussprachen: der Mensch wirkt durch sein Leben auf Gott und die Welt in bestimmender, d. h. sich objektivierender Weise ein.

15. Elert: Prolegomena zur Geschichtsphilosophie (1911) S. 1 ff.

16. Vgl. auch die Unterscheidung, die Rocholl (Philosophie der Geschichte Bd. 1, Seite 5) vornimmt: die Geschichte werde von den Geschichtsphilosophen als Erzeugnis Gottes, des Menschen oder der Natur angesehen. Nach dem kritizistischen Kriterium Rickerts beurteilt, ergibt sich die Einteilung in dogmatische, skeptische und kritische Geschichtsphilosophie (Gph. S. 133). Ebenso Ch. Rappoport: Zur Charakteristik der Methode und der Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte (1896), Seite 58.

17. Vgl. Baader Werke (1851 ff. ed. Hofmann) Bd. XI, S. 78.

18. Daraus, daß die Geschichtsphilosophie in der Hauptsache eine ethische Disziplin ist, erklärt sich dann auch, daß sie nicht die phänomenale Wirklichkeit zum Objekt ihrer Betrachtung zu nehmen gezwungen ist, sondern die bewegenden Prinzipien der Welt als noumenale Realitäten anzusehen pflegt.

19. S. Rickert Gph. S. 152.

20. S. Rickert Gph. S. 102. Lindner Gph. (1921), S. 193. Windelband Präludien (1916) Bd. 2, S. 144 ff.

21. Vgl. die Theorie vom Kulturmaximum, z. B. bei Hegel: Philosophie der Weltgeschichte (ed. Lasson Bd. I 1920) S. 162 f.

22. Baader: Werke Bd. 2, S. 112.

23. Auch hier muß man unterscheiden zwischen den Theorien, nach denen die Instituierung des Planes, also die Selbstmanifestation Gottes in seinem Wesen mit Notwendigkeit bedingt ist, und denen, die ihm volle Freiheit bei der Schöpfung vindizieren. Nur die letzten sind eigentlich theologisch zu nennen.

24. Philosophie der Geschichte S. 130.

25. Denn es ist natürlich noch ein großer Unterschied zwischen Hegel und den Aufklärungsphilosophen.

26. Was nach Rickert (Gph. S. 49) die Funktion des Historikers ist.

27. Was schon Lessing an seiner Konstruktion tadelt, s. Erziehung des Menschengeschlechts § 89 f.

28. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht interessant, darauf hinzuweisen, daß Molitor 650 Jahre nach Floris fast die gleiche Behauptung aufstellte.

29. Werke (Nationalbibliothek) Bd. XXI, S. 168.

30. Sämtliche Werke 1. Abteilung (1856—61) Bd. III, S. 604.

31. Friedrich Schlegel: Philosophie des Lebens (1828).

32. Kant als Philosoph der modernen Kultur S. 46 ff.

33. Werke (Nationalbibliothek) Bd. XXI, S. 158 f.

34. Gesammelte Werke (Fritz Medikus 1911—12) Bd. IV, S. 407.

35. Rappoport S. 13 f.

36. Werke herausg. von E. Cassirer (1922) Bd. IV, S. 156.

37. Man denke nur an die von Comte an die Geschichtsphilosophie gestellte Forderung, Gesetze der geschichtlichen Entwicklung zu finden. Hier handelt es sich um das Gesetz im eigentlichen Sinn (s. o. S. 16). Daß dabei auch ganz bewußt die naturwissenschaftliche Betrachtung ausschlaggebend ist, kann man schon aus Comtes Vermutung, die Gravitation wäre vielleicht das Zentralgesetz auch für die Geschichte, ersehen (vgl. Bernheim Geschichtsauffassung und Geschichtsphilosophie (1880) S. 54).

38. Da es sich hier noch nicht um eine eingehende Analyse seiner Geschichtsphilosophie handeln kann, so sei auf die Ausführungen im Hauptteil dieser Arbeit verwiesen.

39. Ph. d. G. S. 234.

40. Gph. S. 152 f.

41. Auch Carlyle nahm bekanntlich die Durchkreuzbarkeit des göttlichen Plans durch den bösen Willen des Menschen an (s. Hensel: Carlyle (1905) S. 146).

42. Vgl. Friedrich Schlegel: Philosophie der Geschichte (1829) Bd. 2, S. 56.

43. Damit steht in Zusammenhang das Problem der Vorherbestimmbarkeit. Bei Molitor ist zwar die unmittelbare empirische Zukunft nur hypothetisch vorher bestimmbar, ebenso wie die Konstruktion des jeweils anderen, positiven Entwicklungsganges, den er bei jeder neuen negativen Wendung einfügt. Und insofern ist der Einwand eines seiner Rezensenten, man könne doch nichts mit Sicherheit vorher bestimmen, hinfällig. Denn er macht ja die konstruierte Entwicklung von bestimmten, ebenfalls konstruierten Bedingungen abhängig. — Aber das Endziel der Entwicklung ist auch seiner Ansicht nach absolut vorher zu bestimmen.

44. Die nähere Bezeichnung ist für uns im Moment nicht von Bedeutung.

45. Werke Bd. XIV, S. 388.

46. Ph. d. G. Bd. II, S. 9.

47. Philosophie der Weltgeschichte

48. Gph. (1916) S. 14 f.

49. Nach Siebert: Die Bedeutung der Geschichtsphilosophie in R. Euckens Weltanschauung (1909) S. 37.

50. Gph. S. 134 f.

51. Zu den geschichtsphilosophischen Ideen kann z. B. die Anschauung von dem allmählichen Verfall der Menschheit gezählt werden, der sich auch in der Abnahme des Alters symptomatisiert. Wenn man sich den Sinn der Altersverschiedenheit bei jenen ersten Geschlechtern der Menschheit überlegt, so wird man eine strenge Gesetzmäßigkeit finden. Es würde jedoch zu weit führen, sie hier auseinanderzusetzen. — Am deutlichsten tritt bekanntlich die Geschichtsphilosophie des alten Judentums in der Maschiach-Idee zutage. Nicht Jissrael als Nation, sondern das heilige Volk als Zentrum einer gotterfüllten Welt wird in den Visionen der Propheten in künftiger Pracht geschildert (so sagt auch Jost in seiner Rezension Molitors in der Neuen Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung (Jahrgang 1842, S. 215): „der temporelle Partikularismus hat die spätere Universalität zum Zweck" (vgl. Molitor III, S. 83). Jissrael fühlte sich verantwortlich für das Los der Völker. Deshalb opferte man auch am Laubhüttenfest siebzig Stiere, entsprechend der Zahl der Erdenvölker, um auch die Unreinheit der Heiden zu vertilgen (vgl. Molitor IV 169 f.).

52. Vgl. Franz Hofmann: Zur katholischen Theologie und Philosophie (1836) S. 37. Noch deutlicher Sengler: Die Idee Gottes (1852) Bd2, Einl. S. 13 f.

53. Sodaß er also, soweit er die absolute Transzendenz betrachtet, „die Grundsätze der Kabbalah bis in ihre höheren Prinzipien hinaufverfolgen" muß (II 150).

54. Die Tatsache, daß die Kabbalah das Entstehen der Ssephiroth nicht durch Spekulationen über eine urbildlich-transzendente Gottheit zu begreifen sucht, kann jedoch auch daraus erklärt werden, daß sie unter Ejn Ssoph zunächst und im eigentlichen Sinne nur eine Abstraktion und keine reale kreatorische Gottmacht versteht. Der Begriff des Göttlichen ist ihr korrelativ mit dem der Welt verbunden; deshalb kennt die Bibel auch keinen Gott vor oder gar unabhängig von der Schöpfung, vor der Schöpfung „hatte Gott keinen Namen", keine Funktion, also hat es auch keinen Sinn, über seine Struktur zu spekulieren, als ob er unabhängig von dem Geschaffenen eine Existenz hätte, die das Prinzip und den Urgrund nicht nur seiner Schöpfungen, (denn das ist ja in dem Begriff „Gott" auf jeden Fall enthalten), sondern auch seines in diesen Schöpfungen sich manifestierenden Wesens enthielte. — Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß nicht über den Prozeß der Schöpfung spekuliert werden kann, doch für dieses weltschaffende göttliche Prinzip gebraucht die Kabbalah dann nicht den Begriff Ejn Ssoph in seinem eigentlichen Sinne, sondern Ajin, welcher zugleich die erste Ssephirah darstellt, die alle anderen implicite in sich trägt. Eine eingehendere Auseinandersetzung der kabbalistischen Ssephiroth-Lehre kann hier natürlich nicht versucht werden. Es wäre vor allem nötig, das Verhältnis von Ejn Ssoph und Ajin, das Molitor an einer Stelle (I^2 389) fälschlicherweise dem von Ding an sich und Erscheinung gleichsetzen will, zu klären und die eigentümliche Identifikation dieser beiden Begriffe, die an manchen Stellen der kabbalistischen Literatur vorkommt, aus der doppelten Bedeutung von Ejn Ssoph abzuleiten.

55. Baader Werke I, S. 394.

56. Ernst Müller: Der Sohar und seine Lehre (1923) S. 42, 71, 81 ff. Joel: Das Buch Sohar (1923) S. 104.

57. Vgl. Baader Werke Bd. 15, S. 202: über das anthropologisch-organische Bild Gottes (nach Baumgardt: Baader und die philosophische Romantik 1927).

58. Dies bedeutet der Begriff Azilah, dessen Herkunft von dem Verbum Azol auf eine Aktivität und nicht auf ein automatisches Emanieren hinweist (vgl. auch Joel: Das Buch Sohar S. 204).

59. Dies beruht allerdings auf einer falschen Identifizierung der (auch in ihrer Gesamtheit Ajin genannten) drei ersten Ssephiroth, Keter (Ajin) Chochmah (Abah) und Binah (Imah) mit den drei göttlichen Hypostasen Vater, Sohn, Heiliger Geist. Daß diese Identifikation nach Molitors eigener Auffassung der Kabbalah eine Inkonsequenz ist, läßt sich daraus erweisen, daß er die drei ersten Ssephiroth (als weltschaffende Prinzipien) als Vater, die sechs mittleren (als welterhaltende Potenzen), bzw. ihren Mittelpunkt Thiph'ereth als Sohn und die letzte, vollendende

Ssephirah Malkuth als Heiligen Geist bezeichnet. Dann kann doch also auf jeden Fall nur der, wie oben zu zeigen versucht wurde, in dreifacher Bewegung begriffene Gott-Vater mit Ajin identifiziert werden und nicht die gesamte dreieinige Gottheit. Inwieweit überhaupt die christliche Trinitätslehre mit der kabbalistischen Einteilung der Ssephiroth zu identifizieren ist, das festzustellen, gehört einer besonderen Untersuchung an.

60. In dem von Julius Nestler übersetzten Buch von Papus „Die Kabbalah“ (S. 157 ff.) scheint die Darstellung dieser kabbalistischen Lehre in enger Anlehnung an die Molitorschen Ausführungen gegeben zu sein.

61. Hier, wie auch im folgenden bei der Neschammah ist der Weg der Betrachtung umgekehrt wie bei dem Nephesch.

62. D. h. also, daß dem obersten Teil der Neschammah die Funktion der eigentlichen Belebung zukommt; sie stellt, wie weiter unten noch auseinandergesetzt werden wird, die Verbindung und Überleitung zwischen dem Göttlichen und dem Kreatürlichen dar, sie ist in gewissem Sinne die immanente belebende Gottheit selbst.

63. So setzt auch die theoretische Einheit das praktische Wollen ihrer selbst voraus und bleibt trotzdem in sich notwendige theoretische Einheit; und umgekehrt verlangt das praktische Wollen die theoretische Einheit, weil ein einheitsloses Wollen einen Widerspruch in sich darstellt. Das Wollen muß also in gleicher Weise bei der Betrachtung des Lebens berücksichtigt werden, wie das Denken, wenn man es nicht in ein totes formales Sein verwandeln will (IV, 324). (Vgl. damit Windelband, Einleitung in die Philosophie (1920) S. 20).

64. Ausdrücklich betont Molitor (IV, 376 ff.) gegen Sengler, daß die reale Wirklichkeit die Grundlage bildet, die allerdings als solche noch kein fertiges Sein darstellt, sondern erst durch die nachkonstruierende Spontaneität „lebendig“ gemacht werden muß. (IV, 318). In dem stofflichen Grundwesen erhebt sich erst die Negativität zur Positivität.

65. In diesen ganzen Ausführungen ist natürlich nur die Rede von den im göttlichen Schöpfungsplan gewollten Verhältnissen der Kreatur. In der Wirklichkeit sind alle diese Beziehungen und Prozesse nur stark getrübt und entstellt vorzufinden.

66. Wodurch jede allerdings — wegen ihrer aller Homogeneität — zu einem Spiegel der Totalität im Kleinen wird.

67. Vgl. Baader Werke Bd. II, S. 78. Eckhardt nach Pfeiffer: Deutsche Mystiker Bd. II (1907), S. 36. Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann (ed. Ellinger 1895) S. 76.: „Den Engeln geht es wohl: noch besser uns auf Erden, denn keiner ihrs Geschlechts kann Gotts Gemahlin werden“.

68. Vgl. die bei Frank: Die Kabbalah (3. Aufl. 1922, S. 130) zitierten Sätze aus dem Sohar Idra Rabba. Genau übereinstimmend sagt auch Görres (Gesammelte Schriften (1854) Bd. V, S. 134): „Der Mensch ist nach Gottes Ebenbild geschaffen und die Welt nach dem des Menschen“.

69. Wie z. B. bei Novalis (s. Hensel Carlyle S. 74).

70. Vgl. auch Schelling (VIII, S. 224).

71. Wir werden auf dieses Problem noch bei der Darstellung der jüdischen Realität zurückkommen und dort auch das Problem der göttlichen Barmherzigkeit (Rachamim), die sich darin offenbart, daß der belebende Einstrom der Gottheit — scheinbar — größer ist, als es der kreatürlichen Intention entspräche, zu erörtern haben.

72. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier noch erwähnt, daß die hier als reale Naturbasis und als ideale Seite des Universums bezeichneten Prinzipien nicht zu identifizieren sind mit dem großen realen und idealen Menschen, von dem soeben die Rede war. Diese bezeichnen den Inhalt, jene die Form, die Aufbauprinzipien, nach denen der Inhalt organisiert ist.

73. Denn selbstverständlich muß der Gedanke, mit dem Gott sich selbst denkt (und produziert), irgendwie unterschieden sein von dem, mit dem er die Kreatur setzt, weil sonst die Kreatur die gleiche Positivität wie Gott hätte.

74. Der Widerspruch, der darin besteht, daß die Gottheit einmal als absolut vollkommen auch unabhängig von der Schöpfung, das andere Mal als nicht ab-

solut vollkommen gedacht wird, beruht vielleicht auf folgender Begriffsverschlingung: im ersten Fall ist von Gott in seinem Ansichsein, im zweiten Fall von Gott bereits in seiner Beziehung zur Schöpfung die Rede. Und dann gilt allerdings, daß der Gott, der die Welt geschaffen hat, ohne diese Aktion nicht absolut vollkommen wäre, während andererseits Gott, soweit man ihn absolut (das heißt unabhängig von der Schöpfung) betrachtet, auch ohne diese Aktion — absolut ist. Dieser letzte Satz läuft also auf das analytische Urteil hinaus: Gott als Absolutum ist absolut, bzw. auf die kabbalistisch-jüdische Gottesauffassung, nach der Gott und Welt Korrelatbegriffe sind (s. S. 24).

75. Weil er dies annahm, leugnete bekanntlich Malebranche die Existenz einer realen Körperwelt (s. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie (1911) Bd. I, S. 330).

76. Vgl. auch J. A. M. Brühl in seiner „Studie zur christlichen Philosophie" (in „Civiltá catholica" deutsche Ausgabe Bd. I 1855), wo er die Günthersche Spekulation mit der Molitorschen vergleicht. Dort sagt er (S. 708): „Gott ist seine eigene Objektivierung. Indem er aus freier Liebe schafft, macht er sich zum zweiten Male zum Zentrum seiner Peripherie, aber immerhin, und diesen Punkt kann die kathoische Philosophie nicht entschieden genug hervorheben, ergibt sich daraus für hn keine logische Notwendigkeit.

77. Das ist der spekulative Begriff der Kontraposition, durch den — wie Molitor meint — die Schule von Günther den Pantheismus zu vermeiden versucht (II, 71). Mit Baader glaubt Molitor, durch eine strenge Scheidung zwischen Gott an sich und Gott in seiner Offenbarung am besten dieser Gefahr entgehen zu können. — Übrigens weist Brühl in der oben erwähnten Schrift darauf hin, daß Molitors Ansicht über die Günthersche Kreationslehre auf einem Mißverständnis beruhte. Denn Günther hielt die Schöpfung für eine Vermehrung des Wissens Gottes. Er habe also den Begriff der Kontraposition zwar aufgestellt, — ihn richtig angewandt zu haben, sei jedoch erst das Verdienst Molitors. (Ebenda Seite 609).

78. Werke Bd. I, S. 325 f.

79. Wie es z. B. Suso forderte (s. Hamberger: Stimme aus dem Heiligtum der christlichen Mystik und Theosophie (1853) Bd. I, S. 325).

80. Hier identifiziert Molitor den Sohn mit dem kabbalistischen Adam Kadmon.

81. So beantwortet Molitor die Frage, ob Christus dem Vater gleich oder nur ähnlich ist, durch den Hinweis darauf, daß er seinem unendlichen Wesen nach dem Vater gleich, seiner endlichen Erscheinung im Menschen nach jedoch dem Vater untergeordnet ist.

82. Friedrich Schlegel bezeichnet „die Zeit als die in Unordnung gebrachte Ewigkeit" und „die Ewigkeit als die vollständige seelige Zeit" (Philosophie der Sprache (1830) S. 106).

83. Was diese beiden Begriffe „Realität" und „Idealität" bei Molitor bedeuten, kann natürlich erst im Laufe der ganzen Darstellung seiner Geschichtsphilosophie klar werden. Hier sei nur vorläufig zur Vermeidung von Mißverständnissen darauf hingewiesen, daß sie ebensowenig in erkenntnistheoretischem Sinne gebraucht werden (so daß also „Realismus" etwa mit Dogmatismus, „Idealismus" mit Kritizismus zu identifizieren wären), wie in dem Sinne der Schellingschen Potenzenlehre. Es sind vielmehr stets metaphysische Bezeichnungen für zwei Zuständlichkeiten, deren Verschiedenheit sich aus der verschiedenen Beziehung des Wirklichen zu Gott und Gottes zur Wirklichkeit ergibt.

84. Gen. II, 3.

85. Hier liegt die Ansicht des großen Kabbalisten Jizchack Lurja (1534—1572) zugrunde, der annahm, daß sich aus dem großen Menschen in sukzessiver Entfaltung der Seelenfunken die — beschränkte — Anzahl der Menschen entwickle.

86. Auch Schelling läßt bekanntlich die Zentrifugalität in der Geschichte bis zu Christus gehen, von da an führe die Entwicklung wieder zu Gott zurück (Werke Bd. V, S. 292, vgl. auch Cuno Fischer: Schelling (1923) S. 623).

87. Die Ähnlichkeit dieses Prinzips mit dem, das Fichte seiner Perioden-

einteilung zugrunde legt, und das auch bei Kant im Mittelpunkt seiner Geschichtsphilosophie steht, beruht natürlich nicht auf einer sachlichen Übereinstimmung, sondern sie ist dadurch gegeben, daß — gleichsam — die Proportion der beiden Pole, zwischen denen sich die geschichtliche Entwicklung abspielt, die gleiche ist.

88. Werke Bd. VII, S. 368 f.

89. Ebenda S. 362 ff.

90. S. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie Bd. I, S. 117 f.

91. Werke Bd. VI, S. 63.

92. Vgl. Fischer S. 729 f.; Und auch mit Böhme. Er sagt: „Mit deinem eigenen Willen brichst du dich von Gottes Wollen ab" (s. Hamberger: Stimmen aus dem Heiligtum der christlichen Mystik Bd. I, S. 246).

93. Die Kabbalah sagt, wie Molitor selbst (III, 600 f.) zitiert: „Anfangs war Ssemael ein großer Fürst. Aber er wollte sich selbst zu Gott machen, deshalb wurde er verstoßen." Damit ist die Form (aber auch nur diese) der kreatürlichen Sünde vorgebildet. Durch diesen Abfall Ssemaels war die Dualität von Dijn und Chessed, d. h. von der strengen Gerechtigkeit und der liebenden Gnade Gottes eingeführt. Aber die Kabbalah sieht hierin noch nichts Negatives, so daß sie also das Böse vielleicht aus dieser Negativität ableiten könnte. Wirklich zerstört wurde der ursprüngliche Zusammenhang des Polaren erst durch die Sünde des Menschen (vgl. auch Frank: Die Kabbalah S. 142). — Vielleicht liegt eine ähnliche Anschauung der Böhmeschen Interpretation zugrunde, wenn er sagt: „Luzifer vergaffte sich in das centrum naturae, wodurch er den Zorn als von der Liebe Gottes geschieden, erweckte." S. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie Bd. I, S. 120.

94. Von dem Weib als dem kontraktiven Prinzip, das außerdem noch wegen seiner geringeren Spontaneität der Natur näher steht, ging die Initiative zu dieser kontraktiven, der wahren, auf Gott gerichteten Spontaneität entgegenlaufenden Aktion aus (III, 301 f.).

95. Damit wurde auch der Tod als ein gewaltsames Zerbrechen der materiellen Natur nötig, während ohne den Sündenfall das irdische Dasein „durch den Kuß der Liebe" vollendet worden wäre (I^1, 109).

96. Vgl. Baader Werke Bd. VII, S. 280: die Natur, die durch den Fall zur Materie geworden ist, ist mitinfiziert durch die Sünde des Menschen.

97. Vgl. Müller: Der Sohar und seine Lehre S. 81. Frank: Die Kabbalah Seite 166. Seidmann: Aus dem heiligen Buch Sohar (1920) S. 45.

28. Vgl. auch Joel: Das Buch Sohar S. 283.

99. Vgl. Friedrich Schlegel: Philosophie der Geschichte, Vorrede S. 3: den Gang der Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes in der Geschichte nachzuweisen, ist die Aufgabe der Geschichtsphilosophie.

100. Die Abstammung der Menschheit von einem Urvater ist für Molitor natürlich absolut selbstverständlich.

101. Vgl. Herder (z. B.) Werke Bd. X, S. 177.

102 Ebenso auch die Sprache des Urmenschen. Auf Molitors sehr interessante Sprachphilosophie kann hier nicht eingegangen werden.

103. Den konträren Gegensatz zu Molitors Anschauung von der Offenbarung bildet die von Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts" § 4 vorgetragene Ansicht, daß durch die Offenbarung nichts gegeben werden kann, worauf die Vernunft nicht auch von selbst gekommen wäre. Molitor teilt hier vielmehr die Schellingsche Anschauung, daß die Offenbarung sich nicht auf Vernunftwahrheiten, sondern auf Übervernünftiges erstrecke (vgl. Fischer S. 796 f.). Wenn das Offenbarte auch allmählich im Laufe der Entwicklung aufgeschlossen wird, so wäre doch diese ganze Entwicklung nie möglich ohne vorangegangene Offenbarung. (Daß die Offenbarung übrigens in einer ganz bestimmten, dem Menschen jeweils gemäßen Weise erfolge, glaubte auch Lessing, § 5.)

104. Vgl. Friedrich Schlegel: Die Hebräer als die Überleiter der Wahrheit (Ph. d. G. Bd. I, S. 178) und als die ersten Wegweiser der göttlichen Erkenntnis (nach Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, 1890, S. 205). Baader: „Nicht nur das Heil, sondern auch die Wissenschaft kommt von den Juden." (Diesen Satz zitiert übrigens Molitor in der Widmung seines 4. Bandes

an König Ludwig von Bayern.) Ähnlich Kleuker: Über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten (1786) (S. 82 ff.). Wo dagegen die Staatsentwicklung im Zentrum einer Geschichtsphilosophie steht, wie bei Kant und Hegel, da finden die Juden eine weniger günstige Beurteilung. Nach Kant (Werke Cassirer, Bd. IV, S. 164, Anm. 1) werden sie überhaupt erst in dem Moment geschichtlich, als sie — unter den Ptolemäern — in den Kreis des griechischen Staatslebens treten; und auch Hegel weiß in der „Philosophie der Weltgeschichte" wenig mit ihnen anzufangen.

105. Da sich das ganze Gebäude der Tradition demnach auf dem Prinzip der Offenbarung aufbaut, so wird die Diskrepanz zum Problem, die in der Tatsache in Erscheinung tritt, daß einerseits jedes Volk, bzw. jede Religion im Besitze der einzig wahren Offenbarung zu sein behauptet, andererseits doch nur eine wahre Offenbarung existieren kann. Es ist daher eine Kritik der Offenbarungen nötig (die Molitor auch im Anfang seines 3. Bandes gibt), durch die die Echtheit und Wahrheit nur einer (und zwar der in der jüdischen Tradition niedergelegten, allmählich entfalteten und im Christentum endgültig aufgeschlossenen) Offenbarung nachgewiesen, und die anderen Religionen mit ihren zugrundeliegenden Offenbarungen als Abirrungen und Entstellungen der einzig wahren und reinen Offenbarung erklärt werden. Von den Wahrheitskriterien, die Molitor an dieser Stelle anführt, erwähnen wir hier nur: Alles Offenbarte muß mit der Vernunft übereinstimmen (allerdings nicht mit der empirisch-beschränkten, sondern nur mit der metaphysisch spekulierenden Vernunft). Die gefühlsmäßige Ahnung von Gott muß zu lebendiger Gewißheit aufgeschlossen werden. Und hauptsächlich: die wahre Offenbarung muß zu jeder Zeit die Mittel zur Regeneration des gefallenen Menschen zeigen, d. h. ihre praktische, das gesamte Leben beeinflussende Wirkung ist das Kriterium ihrer Echtheit. Ein formales Kriterium ist ferner: daß sie nicht willkürlich an einem Punkt der Zeit beginnt, sondern von Anfang an da ist und sich wie aus Keimen genetisch entfaltet, je nach dem Wachstum des Menschen, für den sie doch da ist. Deshalb darf sich ihre Geltung auch nicht auf ein einzelnes Volk beschränken, wenn sie auch ein solches erwähltes Volk zunächst braucht als Träger und Verkünder ihrer Wahrheit, sondern sie muß sich auf die ganze Menschheit erstrecken (sodaß also auch die Verirrungen der anderen Völker durch sie ihre Erklärung finden können); ferner muß der Verkünder der wahren Offenbarung mit Gott, dessen Organ er ist, in Verbindung stehen. Alle diese Bedingungen sieht Molitor einzig und allein in der jüdisch-christlichen Tradition erfüllt, so daß also nur hier die wahre Offenbarung zugrundeliegt (III, 3 ff.).

106. Nach der Kabbalah, siehe Müller S. 44 und 49.

107. Vgl. Baader-Werke, Bd. VII, S. 349: Die Geschichte Jissraels als „das kontrahierte Bild der Menschheit", weswegen jede Geschichtsphilosophie die Geschichte dieses Volkes an erster Stelle zu berücksichtigen habe. Schelling dagegen sieht nur in der Geschichte des Christentums die Menschheitsgeschichte abgebildet (Werke Bd. V, S. 299, 431), wie ja überhaupt das Judentum bei Schelling niemals die Betonung erhielt wie bei den katholischen Philosophen.

108. Nach Klees Rezension in der Zeitschrift „Der Katholik", Bd. 24 (1827) S. 83, zitiert.

109. Vgl. Görres: Über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte (1830) S. 50 ff. Baader: Werke Bd. X S. 211 ff.: Die Ereignisse der Bibel sind deshalb wahr, weil sie sich in jedem einzelnen wiederholen. Für Schelling ist dagegen die Bibel nur eine willkommene Bestätigung (s. Baumgardt: Baader und die philosophische Romantik (1926), S.). Auch Schlegel hält es (in der Rezension des Rhodeschen Werkes „Über den Anfang unserer Geschichte und letzte Revolution der Erde" (1819), Sämtl. W. Bd. X (1825), S. 284) für nötig, alle asiatischen Urkunden mit der biblischen prüfend zu vergleichen, um so das Uralter der letzteren festzustellen, und lehnt jede Interpretation, die sich vom Alten Testament loslöst, aus diesem Grunde als irrig ab (S. 302). Später (Ph. d. G. Bd. I, S. 53) glaubt er allerdings, daß auch in den anderen Völkern die gleichen Ereignisse vorkämen, was auf eine gemeinsame Urtradition hinweise. Vgl. schließlich auch Stolberg und Jung-Stilling, die in der biblischen

Geschichte das Symbol aller Geschichte überhaupt sehen (nach Schneppe: Görres' Geschichtsphilosophie in seiner Frühzeit (1913) S. 48).

110. Vgl. Bischoff: Die Kabbalah (1917) S. 7.

111. S. W. Bd. X, S. 285.

112. Die verschiedensten Rezensionen und Bemerkungen von Theologen und Kabbalahforschern weisen nicht nur auf die Bedeutung des Molitorschen Werkes für die Theologie und die spekulative Philosophie, sondern auch auf die Tiefe gerade dieser Darstellung der einzelnen Teile der jüdischen Literatur und ihrer Probleme hin. Siehe nicht nur die Rezensionen seiner Freunde Augusti (in einem handschriftlichen Gutachten über den 1. Band des Molitorschen Werkes, das sich in der Autographensammlung der Berliner Staatsbibliothek befindet), Görres (in seiner Rezension im Februarheft des „Katholiken" aus dem Jahre 1826), Th. (?) (im Januarheft der katholischen Literaturzeitung von Kerz 1827), Klee (im „Katholiken" 1827, S. 80 ff.), J. Fr. Meyer (in der Einleitung zu seiner Übersetzung des kabbalistischen Buches Jezirah (1830) sowie an mehreren Stellen seiner „Blätter für höhere Wahrheit"), Lutterbeck (im „Katholiken" Bd. 86 (1842), wo er den 3. Band rezensiert), Hamberger (in seiner Schrift „Die hohe Bedeutung der altjüdischen Tradition" (1844), in seinem Werk „Gott und seine Offenbarungen" (1837, 2. Auflage 1882) S. 8, sowie in seiner Anthologie „Stimmen aus dem Heiligtum der christlichen Mystik und Theosophie" (1853) Bd. II, S. 171), J. A. M. Brühl (in seiner „Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands" (1854), S. 725 f., sowie in seinem bereits erwähnten Aufsatz über Günther und Molitor, wo er auch die spekulativen Teile des Werkes würdigte), Leopold Schmid (in seiner kleinen Schrift „Wo wird die Wissenschaft ihre Ruhe und Vollendung finden" (1835) sowie besonders die anonyme Rezension im „Katholiken" (Bd. 35 (1830) S. 85 ff. und 222 ff.), — sondern auch die Bemerkung seines Freundes Clemens Brentano, der am 4. November 1827 an seinen Bruder Christian schreibt: „Molitors 1. Band der „Philosophie der Geschichte" ... hat bei allen tieferen Exegeten Aufsehen erregt" (Briefe (1855) Bd. II, S. 196). Ferner Baader: Werke Bd. VIII, S. 140; II, S. 505; XII, S. 549. Auch Fr. Schlegel erwähnt das anonym erschienene Buch in der Vorrede zu seiner „Philosophie der Geschichte" sehr lobend, und J. J. Wagner, der die spekulativen Teile des Molitorschen Werkes ablehnt, schreibt an Ph. L. Adam am 21. Oktober 1835: „Das erste Buch von Molitors Philosophie der Geschichte war ein Ereignis in meinem Leben wegen seiner Darstellung der Kabbalah" (Briefe 1850). Karl Philipp Fischer rühmt an Leopold Schmids „Erklärung der Genesis", sie sei „in demselben Bedürfnis eines gotterleuchteten Wissens begründet, aus dem die Forschungen des Verfassers des merkwürdigen Buches ‚Philosophie der Geschichte oder über die Tradition' zu erklären sind" (Fr. Nippold: L. Schmids Leben und Denken (1871)). Endlich sei noch auf eine Äußerung Josts hingewiesen, der in seiner ganzen rationalistischen Grundeinstellung nichts mit Molitor gemeinsam hatte und trotzdem das Werk zu den „bedeutsamsten Erscheinungen" seiner Zeit zählte. Er sagt in seiner Rezension in der „Neuen Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung" (1841, Nr. 52): „Wir müssen .... zugeben, daß der Verfasser seine Sache mit sehr guten Waffen verficht und der Kritik manche Gegenkritik entgegenstellt, welche jene veranlassen muß, Einiges einzuräumen und vielleicht selbst ihre Resultate zu modifizieren."

113. Ähnlich Fichte in den „Grundzügen" (Werke Bd. IV, S. 482 ff.), wo er auch der modernen Zeit die notwendige Empfänglichkeit für jede mündliche Übermittlung abspricht.

114. S. W. Bd. X, S. 286 f.

115. Gemäß den hebräischen Interpretationsarten: Peschath (wörtliche, einfache), Derusch (umschreibende) und Ssod (geheimnisvolle Deutung). Doch fügt die Kabbalah zwischen die erste und zweite Art noch den Remes, die andeutende Erklärung ein (vgl. Müller S. 58). Darauf, daß diese bei Molitor, der hier wohl von Origines (s. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (1916) S. 184) beeinflußt war, fehlt, weist auch Jost (in der erwähnten Rezension) hin.

116. Ebenso Fr. Schlegel: Ph. d. G. Bd. I, S. 58 f.

117. In dieser Polarität sah Schlegel (Ph. d. G. Bd. I, S. 140) „den Schlüssel zur Urgeschichte".

118. Also genau das Gegenteil der Fichteschen Ansicht, daß das Normalvolk sich unter die wilden Völker zerstreuen sollte, damit Kultur und Geschichte überhaupt erst möglich würden.

119. So ist ja auch die Seele in der Struktur des einzelnen das System, das die — aktive — Individualität konstituiert.

120. Schelling, Schiller, Goethe und Humboldt, die ebenso wie Molitor die Schönheit als den höchsten Wert der Griechen aus der Synthese von Notwendigkeit und Freiheit ableiteten, gaben jedoch diesem konstitutiven Prinzip des Hellenentums eine völlig andere Wertung als Molitor (wie es aus der Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte mit Notwendigkeit folgt). Sie bejahten die Schönheit, die ihnen identisch war mit höchster Aktivität und Belebung; die Notwendigkeit des Schicksals war für sie gerade die durch ihren Gegensatz belebende Gegenkraft. Molitor dagegen, als ethischer Metaphysiker, konnte in der Schönheit nur eine unvollkommene Vorstufe zur vollendeten Spontaneität für Gott sehen.

121. Eine ähnliche Entwicklung finden wir bekanntlich auch in der Kabbalah: aus Kether, der obersten Ssephirah, entstehen die beiden männlich und weiblich gedachten Ssephiroth, Chochmah und Binah, und durch sie wird die unendliche Einheit zur Vielheit entfaltet. Worin der Unterschied der jüdischen von der heidnischen Ansicht besteht, werden wir, soweit es im Rahmen dieser Arbeit möglich ist, noch zu erörtern haben.

122. Die beiden niederen Formen des Heidentums dagegen, den Fetischismus und den Sabäismus, bringt Molitor an einer anderen Stelle (III, 306 ff.) in genetische Verbindung. Dort sagt er: Durch die Trennung der göttlichen Einheit in eine Mehrheit von Wesen bekommen diese Selbständigkeit, bis sie schließlich zu den eigentlichen Göttern werden (im Sabäismus), und in einer noch weitergehenden Verfallsentwicklung nur ihre äußere Gestalt als göttlich verehrt wird (im Fetischismus).

123. Die Erklärung der niedrigen Kultur der Wilden aus ihrer Isoliertheit und daraus folgenden Dekadenz finden wir bei all den Geschichtsphilosophen, die von einem positiven Urzustand ausgehen. So z. B. auch bei Friedrich Krause (s. Fester S. 260).

124. Ebenso wie sich aus dem „organischen Gesamtleben der Menschheit" (I^1, 136) die Gleichzeitigkeit der Kulturerscheinungen erklärt, was auch z. B. Lasaulx betonte (s. Rocholl I, 163), ebenso — sagt Molitor — ist daraus auch die „Tatsache" ableitbar, daß die Wilden sich in der Latenz weiter entwickeln, wodurch es überhaupt nur möglich wird, daß sie sich so schnell den kultivierten Völkern assimilieren, wenn sie mit ihnen in Berührung kommen. Hegel schied dagegen die Wilden vollkommen von der geschichtlichen Entwicklung aus (Ph. d. G. S. 142; s. auch Dittmann: Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel (1909) S. 36 f.).

125. Die ganze Zeit von Adam bis zur Sintflut und von Noach bis zu Abraham rechnet Molitor also zur Kindheit, bzw. zum Knabenalter der Menschheit.

126. Molitor unterscheidet offenbar zwischen Haupt- und Nebenträgern der Tradition. So erwähnt er in der Tafel der ersten acht Traditionsträger (Adam, Methuschelach, Noach, Schem, Jaakob, Levi, Amram und Moscheh) auch Chanoch, auf den die Lehre von Adam überging (I^1, 146 f.). Aber er zählt ihn scheinbar deshalb nicht zu der Kette der Hauptträger, weil nach seinem Tode noch zu Lebzeiten Adams die Tradition dem Methuschelach übergeben wurde. Dieses äußerliche Prinzip veranlaßt ihn dann auch dazu, Abraham, der noch von Noach unterrichtet worden war, nicht zu den Hauptträgern der Tradition zu zählen, sondern die Lehre von Schem (wenn auch unter Mitwirkung Abrahams) auf Jaakob übergehen zu lassen.

127. Nur dies letztere ist die Funktion, die Molitor den Propheten zuweist. Es versteht sich von selbst, daß damit diese eigentümliche Erscheinung in keiner Weise genügend erklärt ist.

128. Über dieses wichtigste Problem der jüdischen Realität kann hier noch nicht gesprochen werden, da durch eine (unbedingt notwendige) ausführlichere Darstellung der Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung, um deren Auseinandersetzung es sich hier doch zunächst nur handelt, allzu sehr zerrissen werden würde.

129. In jedem Volke gibt es Chamiten, sagt Molitor. So scheint es, als ob er damit ein Prinzip der menschlichen Struktur und nicht eine nationale Eigentümlichkeit bestimmter Völker meint. Nur wo das Prinzip der Loslösung in einer ganzen Gemeinschaft herrschend ist, entsteht das, was wir als chamitisches Volk bezeichnen.

130. Es ist hier nur von den nichtjüdischen Völkern die Rede. Hätten die Juden Christus nicht verworfen, so wären sie die Träger der Geschichte geblieben.

131. Wie Molitor die theoretische Reflexion mit dem praktischen Leben in Verbindung bringt, soll später erörtert werden.

132. Ebenso, aber mit umgekehrter Wertung, bezeichnet bekanntlich Nietzsche in seiner „Götzendämmerung" (Kröner Taschenausgabe (1906) Bd. X, S. 344) Platon als „präexistent christlich".

133. Kapitel 53.

134. Römer III, 25; IV, 25. Gal. III, 10; 13.

135. Häufig betont Molitor, daß die Tat der Juden die Tat des natürlichen Menschen überhaupt war, die „gewissermaßen noch täglich von uns wiederholt wird .... Jeder natürliche Mensch verwirft und kreuzigt immerfort Christus, den Herrn" (I [1], 238 f.).

136. Diese Annahme, daß schon auf Erden ein gerechter Ausgleich zwischen Verdienst und Lohn, Schuld und Strafe mit Notwendigkeit eintritt, ist — nach Molitor — das Kennzeichen der Realitätsstufe der Menschheit. Denn da in der damaligen Zeit das Äußere niemals als Selbstzweck erstrebt wurde, sondern jeder Kampf für Gott ausgefochten und jeder Sieg für Gott errungen wurde, so wurde in den äußeren Erfolgen des Menschen niemals ausschließlich ein „Lohn" gesehen, sondern der Erfolg des Menschen war die Folge des göttlichen Einstroms, der durch seinen Sieg ermöglicht war. Wenn Molitor also jetzt von der plangemäßen Entwicklung der idealen christlichen Wirklichkeit das gleiche aussagt, nämlich daß auch hier der äußere Erfolg durch die innere Vervollkommnung, bzw. durch die Annäherung an Gott bedingt gewesen wäre, so müßte er konsequenterweise zugeben, daß es sich hier um ein Gesetz der Realität handelt, dessen — reale — Geltung von bestimmten Bedingungen abhängt. Diese Bedingungen lagen vor in der Realität der Juden, und sie wären wieder eingetreten, wenn die Idealentwicklung der Menschheit plangemäß verlaufen wäre. Wir werden auf dies schon einmal berührte Problem bei der Besprechung der jüdischen Realität noch in anderem Zusammenhang zurückkommen.

137. Molitor weist darauf hin, daß die Christen, wenn sie sich gegen eine solche Vorstellung von der künftigen Erhebung der Juden auflehnten, in den gleichen Fehler verfielen, um derentwillen die Juden verstoßen wurden, da sie Christus nicht anerkennen wollten. Das Wesen des christlichen Geistes sei ja gerade die Loslösung von allem Stolz und Hochmut.

138. Molitor führt die Kette der jüdischen Traditionsträger, die er von Jehoschua über die Richter und Propheten bis zu Esra verfolgt hatte, fort über die Generationen der Nassim (deren Hauptfunktion für die Tradition die mündliche Auslegung des Kanons und schließlich die Fixierung ihrer Interpretationen usw. in der Mischnah war) und der nachmischnaitischen Amoraim (die die Mischnah kommentierten, und deren Lehren schließlich in der Gemara fixiert wurden) zu der Generation der Posskim, der Auslegenden. Diese zerfällt wiederum in drei Teile: die Ssebaraim, die „Meinenden", die ihre Lehren noch dem Thalmud einverleibten, die Gaonim und endlich die Rabbanim.

139. Das Material zu dieser Darstellung liefert ihm außer der Thorah und Mischnah die gesamte exegetische Literatur der Kabbalah, die er in einer bewunderungswürdigen Weise beherrscht. Man könnte ihm vielleicht einwenden, er übertrüge Vorschriften und Anschauungen, die sich erst allmählich entwickelt

haben, auf die Vergangenheit des jüdischen Volkes. Doch dieser Einwand trifft ihn aus dem Grunde nicht, da ja in der wahren Tradition das Spätere immer der Aufschluß des Früheren ist, sodaß die kabbalistischen Schriften ihrem Wesen nach zu allen Zeiten gleich sind (III, 120). Es ist daher irrelevant, ob diese oder jene Anschauung erst später aufgetaucht ist, das Prinzip der jüdischen Realität und seine metaphysische Gesetzmäßigkeit ist einmal wirksam gewesen, und hier lag der Keim zu aller späteren Entwicklung, sowie die Thorah der Keim der gesamten folgenden Literatur ist. Daher behandelt Molitor auch die Frage nach der Beeinflussung der jüdischen durch die nichtjüdische Literatur nur mit geringer Intensität (ohne damit jedoch in Kritiklosigkeit zu verfallen (s. z. B. I², 63 f. und 668 f.); denn er geht von der Voraussetzung aus, daß kein Einfluß von außen wirksam werden kann, wenn nicht das Empfangende dem Beeinflussenden konform ist.

140. Molitor sucht häufig mit eifriger Entrüstung und großer Intensität gegen Eisenmenger auseinander zu setzen, daß die Stellen aus der biblischen Literatur, die zum Beweis eines fanatischen Hasses gegen alle Heiden angeführt werden, sich nicht mit der allgemein herrschenden jüdischen Ansicht deckten, sondern nur durch die Beschränktheit oder auch durch die Ängstlichkeit einzelner zu erklären sind.

141. Wobei wir jedoch nur die wichtigsten Punkte auswählen können.

142. Hierbei ist es wichtig, welche Bestimmung der Mensch (z. B.) einem Gerät gegeben hat. War es nur für ein Tier bestimmt, so konnte es keine Tumah annehmen, sobald er es aber für sich bestimmte, erhielt es die Verunreinigungsfähigkeit. Hatte er es erst für menschlichen Gebrauch verfertigt und änderte dann seinen Entschluß und bestimmte es zum Gebrauch für Tiere, so konnte dieser eine Gedanke jenen früheren nicht vernichten — das Gerät blieb verunreinigungsfähig, bis eine reale Änderung an ihm vorgenommen war.

143. Die trotzdem vorhandenen prinzipiellen Unterschiede zwischen der Tabu- und der Kadoschauffassung können hier nicht auseinandergesetzt werden.

144. Vielleicht könnte man aber diese Tatsache auch so interpretieren: Der Mensch, der (z. B.) den Versöhnungsbock in die Wüste zu bringen bestimmt war, wurde deshalb weniger verunreinigt, weil er im Bewußtsein handelte, eine eminent metaphysische Tat für sein Volk auszuführen. Dieses Bewußtsein stärkte ihn in einem solchen Maße, daß er die Tumah, die natürlich trotzdem in ihn kommen mußte, schneller wieder auszuscheiden imstande war.

145. Als Beweis dafür, daß er durchaus nicht allen Tumah-Gesetzen metaphysische Realitäten zugrunde legt, mag z. B. die Stelle dienen, an der er sagt, die Kirche machte auch den unrein, der von einem an Aas Verunreinigten berührt wurde. (I¹ 213).

146. Für die Darstellung der psychischen Unreinheits- und Reinigungslehre benutzt Molitor außer dem Thenach den Thalmud mit seinen Zusätzen und wiederum die kabbalistische Literatur.

147. Nur indirekt infiziert auch die psychische Tumah, indem sie zunächst die Physis verunreinigt. Diese strömt dann eine leichte physische Tumah aus, was sich auch (z. B.) am Blick, an der Haltung, ja am ganzen Aussehen des Menschen zeigt (ähnlich wie die Kabbalah (vgl. Frank S. 158 ff.) nimmt auch Jakob Böhme (nach Baader: Werke Bd. IV, S. 274: eine „Signierung" des jeweiligen Geisteszustandes im Äußeren des Menschen an). Zunächst ist allerdings die verunreinigende Wirkung der Verbrechen nur für das Heilige „spürbar", d. h. der Verbrecher ist für ein direktes In-Beziehung-treten zu Gott unfähig, Dann aber infiziert seine Unreinheit, falls er nicht aus dem Volke ausgeschieden wird, auch seine Umgebung. Deshalb mußte ein Mensch, der einen anderen versehentlich getötet hatte, in eine der Levitenstädte fliehen, in denen er solange isoliert bleiben mußte, bis der Hohepriester starb. Dadurch wurde seine Tumah getilgt. Der Hohepriester war also gleichsam der stellvertretende Erlöser seines Geschlechtes (III, 387).

148. Wir wiederholen hier kurz das auf S. 39 ff. mehr spekulativ Entwickelte.

149. Aber auch in der tiefsten Gesunkenheit bleibt dem Menschen noch ein winziger Rest von Regenerationsmöglichkeit.

150. Das Leiden findet natürlich nicht in der Gottheit an sich statt. Aber da die Kabbalah Gott nur in seiner Beziehung zur Welt zu verstehen sucht, so behandelt sie auch dieses Problem in keiner Weise.

151. „Universum" in der auf S. 31 definierten Bedeutung.

152. Schon durch den Willen zum Götzendienst verunreinigt der Mensch sich und alles, was er zu diesem Zwecke bestimmt.

153. So interpretiert Molitor die Verse Ex. XXVI Vers 23 f. in Anlehnung an die Kabbalah (s. III, 278).

154. Über den Begriff der Kawannah s. Martin Bubers Einleitung zu seinem Buche: „Legenden des Baal Schem" (1918).

155. Wollte er aus seiner Ich-Beschränktheit heraustreten (z. B. in der Ekstase), so brauchte er dazu künstliche Mittel. (Übrigens lehnt Molitor die Ekstase als nicht-zentrale Verbindung des Menschen mit Gott ab.)

156. Interessant ist die Bestimmung, daß die Mitglieder des Sanhedrins Kenntnisse auch von der Zauberei haben mußten, um in vorkommenden Fällen Entscheidungen treffen zu können.

157. Vgl. die Doppelbedeutung des hebräischen Wortes Jadoa: erkennen und beschlafen. Die Kabbalah lehrt, daß alle Produkte der menschlichen Aktivität, also auch die intellektuellen Erkenntnisse, eine magische Existenz haben (II, 78) und auf die oberen Sphären einwirken (III, 350). Alles ist also ein reales Produkt.

158. Ex. XXIII, Vers 19.

159. Was sich übrigens auf alle Arten von Wesen bezieht.

160. Die Idee Gottes Bd. II, Einl. S. 13 f.

161. Wie es auch wohl die Ansicht der Kabbalah sein muß, wenn sie Dijn als das verzehrende Feuer, Chessed als mild belebendes Wasser bezeichnet. Rachamim als das — übergeordnete — Prinzip der beiden Pole (d. h. also als das Gesetz des Ausgleichs) anzusehen, entspricht auch vielmehr dem ganzen Aufbau der kabbalistischen Ssephirothlehre.

162. So stehen die Begriffe Ahawah und Rachamim in einem ähnlichen Verhältnis wie Identität und Indifferenz in der Schellingschen Philosophie des Absoluten.

163. Über den Begriff und die Bedeutung des Opfers, besonders im alten Judentum, über die sich Molitor selbst nicht ausführlich äußert, vgl. hauptsächlich Baaders „Vorlesung über eine künftige Theorie des Opfers und des Cultus" (1836) im 7. Band seiner Werke (S. 271 ff.). St. Martin, der hier wohl auch für Baader das Vorbild war, spricht z. B. in seinem Werk „Ministère de l'homme" (übersetzt von Ozanam 1845) über das Opfer (S. 196 ff.).

164. Molitor erinnert an dieser Stelle daran, daß in der Kabbalah Thipherth als Hohepriester, Malkuth als Knesseth Jissrael bezeichnet wird. Da er nun Thiph'ereth mit dem göttlichen Sohn, Malkuth mit dem Heiligen Geist identifiziert, so sieht er in dem Opfer des Jomhakippur ein Vorbild der großen Sühneaktion durch Christus. Doch glauben wir ihm auch hier entgegenhalten zu müssen, daß die christliche Interpretation der jüdischen Anschauung nicht gerecht zu werden vermag. Die Kabbalah nimmt an, daß auf zwei Wegen der Einstrom Gottes in die Welt zu erreichen ist: entweder, indem sich Thiph'ereth mit Malkuth oder, indem sich umgekehrt Malkuth mit Thiph'ereth verbindet (Joel 219). Wenn man schon diese kabbalistische Ansicht zur Interpretation des großen Versöhnungsopfers durch den Hohepriester am Jom hakippur heranziehen will, so darf man jedoch die in ihr vorkommenden Begriffe nicht auf die drei göttlichen Hypostasen der christlichen Trinitätslehre, Vater, Sohn und Heiliger Geist übertragen. Thiph'ereth wird vielmehr immer als das Zentrum des Ssephirothbaumes bezeichnet, in dem alle Ströme des irdischen Lebens sich vereinen. Malkuth hingegen ist die göttliche Kraft, die das Irdische erst vollendet und lebensfähig macht, die Gottimmanenz. (Schechinah). Geht also die Verbindung dieser beiden Ssephiroth von Thiph'ereth aus, so bedeutet dies, daß die Welt die in ihr immanente, aber nicht immer restlos wirksame, göttliche Lebenskraft zusammenreißt zur Stärkung ihrer Fundamente und zur Vermehrung der göttlichen Kraft. Geht sie dagegen von Malkuth aus, so bemächtigt sich Gott (das will die Kabbalah

damit sagen) der zu seiner Manifestation notwendigen irdischen Realität von sich aus (also in gewissem Sinne ein rein transzendenter Einstrom). Wollte man diese Anschauungen zur Interpretation des Jomhakippur heranziehen, so würde sich eine der christlichen Auffassung gerade entgegengesetzte Anschauung ergeben. — Ein anderes (historisches) Problem wird von der Frage berührt, wie weit diese jüdische Auffassung der christlichen Versöhnungstheorie zugrunde gelegen hat.

165. Als Verminderung der Zahl oder der Kraft der einzelnen Ssephiroth (vgl. Joel S. 183). Deshalb heißt es auch in einem kabbalistischen Buche: „der Mensch muß die Welt lassen nach dem einfachen, natürlichen Gang. Dies ist der Wille Gottes.“ Daher ist jede Zauberei verboten (III, 657).

166. Vgl. Frank 177 f., Joel 123, Bischoff 79f.

167. Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß neben den Strafen zur Tilgung des Verbrechens im Interesse des Volkes noch die eigentliche psychische Reinigung des Verbrechers im „Interesse“ Gottes nötig war.

168. Doch ist in dieser Anschauung offensichtlich ein christlicher Einfluß zur Geltung gekommen. (Worauf Molitor jedoch hier wie an vielen anderen Stellen nicht achtet.)

169. Daß allerdings — wie Molitor sagt — in der plangemäßen Entwicklung niemals ein Pol über den anderen prädominiert hätte, ist unvorstellbar. Wie sollte dann eine historische Entwicklung überhaupt zustande gekommen sein? Gerade daraus, daß er die Entwicklung vom Realen zum Idealen als Typus des historischen Verlaufes ansieht, folgt doch mit Notwendigkeit, daß in der ersten Epoche das Reale prädominiert hätte, auch wenn schon überall das Ideale als treibender Faktor im Spiel gewesen wäre.

170. Erziehung des Menschengeschlechts § 17.

171. Gen. XV, Vers 15.

172. An dieser Stelle sei jedoch auch auf die Interpretation William Warburtons hingewiesen, die Lessing (Erziehung des Menschengeschlechts § 24) anführt und aus teleologischen Gründen ablehnt: In der früheren Zeit hätte ein gerechter Ausgleich schon auf Erden stattgefunden, so daß die Idee der Unsterblichkeit unnötig gewesen wäre (vgl. oben Anm. 136).

173. Nicht herangezogen werden kann in diesem Zusammenhang die gratia-Vorstellung, die wir bei Augustin (und in konsequenter Weiterführung bei Calvin) vielfach finden: daß Gott in seiner Allmacht seine Gnade völlig frei und willkürlich den Sündern ebenso zukommen läßt, wie er sie den Frommen entzieht. Auch wenn man jede Gerechtigkeitsvorstellung aus der Religion verbannt wissen will, geht es nicht an, sie durch schranken- und sinnlose Willküt zu ersetzen. Die Vorstellung eines liebenden Gottes wird dadurch jedenfalls nicht gefestigt. [s. Augustin Mauriner Ausgabe Bd. II, Brief 179, 188 und besonders 217_{19}. Dort heißt es: „... cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi, sed quia Deus non vult.“ Und weiter unten: „... videmus tam multos, volentibus hominibus sed Deo nolente salvos non fieri ...“ (S. 985 f.)] Auch Augustin stellt ja neben die Barmherzigkeit Gottes die „strafende Wahrheit“ (s. Brief 194_{2}, S. 876). Darüber, wem Gott die gratia zuteil werden läßt und wem nicht, entscheidet einzig und allein sein absolutes Vorherwissen der Zahl der Heiligen (s. Brief 186_{25}, S. 825).

174. Es würde natürlich zu weit führen, wenn wir untersuchen wollten, inwieweit diese Behauptung tatsächlich zutrifft. Jedenfalls folgt sie aus dem Prinzip der Molitorschen Geschichtsphilosophie mit Notwendigkeit.

175. So sagt Molitor (IV, 133): in der Jugendepoche der Menschheit sei die reine Gesinnung niemals geboten worden; aber nicht deshalb, weil man in ihr keinen Wert sah, sondern weil sie als selbstverständliche Voraussetzung in allen zur Pflicht gemachten äußeren Werken zugrunde lag. Ein äußeres Werk ohne intentionale Gesinnung galt im Judentum ebensowenig als „Tat“ wie im Christentum.

176. Der Teil des Molitorschen Werkes, der sich auf diese Entwicklung bezieht, ist so gering im Vergleich zu der Darstellung der realen Geschichtsepoche, daß sich daraus die Kürze auch unserer nunmehr folgenden Betrachtung ergibt.

177. Über die aus dem Judentum doch noch übrig gebliebenen realen Elemente s. weiter unten.

178. Hier erhebt sich die Frage, ob nicht ein Widerspruch darin liegt, daß die Juden, bei denen doch die Rezeptivität überwog, durch äußere Naturwirksamkeit, die Christen, bei denen die Spontaneität im Vordergrund stand, durch leidende Idealität „erzogen" werden sollten. Wenn Molitor diese Frage auch nicht klar beantwortet, so scheint er doch die Wirksamkeit in der Zeit des Realismus gleichsam als Nachklang und Abbild der Idealität anzusehen, die in jenem aufgegebenen real-idealen Urzustand allem Realen immanent war, während die Rezeptivität der Juden sich aus der Verbundenheit ihres Daseins mit der den Urzustand charakterisierenden Realität alles Existenten (auch des Idealen) erklärt. Umgekehrt bildet das Leiden des zur Spontaneität bestimmten Christen die Vorbereitung und den Vorklang der Realität jenes endgültigen Zustandes, in dem alles Reale ins Ideale emporgehoben und verklärt sein wird. Ihre Spontaneität dagegen ist das Mittel, durch das sie den Zustand der Ideal-Realität herbeiführen sollten.

179. Auf die Organisation des Christentums soll später ausführlicher eingegangen werden. Deshalb sollen hier nur einige Punkte hervorgehoben werden, die zur Veranschaulichung des Entwicklungsganges dienen können.

180. Matth. XXVIII, 20.

181. Für die Molitor z. B. in dem Gebot, die Kleider zu waschen, bevor das Volk vor Gott erschien (Ex. XIX, 10), den Typus sieht.

182. Hier erinnert er an die Schaubrode und Speiseopfer.

183. So weihte auch Moscheh den Jehoschua zu seinem Nachfolger durch Handauflegen (Num. XXVII, 18).

184. Dies vergleicht Molitor mit der Institution des Jom hakippur (Ex. XIII, 10).

185. Gott will die irdische Entfaltung zur Manifestation seiner Herrlichkeit, sagt die Kabbalah (IV, 24).

186. Marc. IV, 11.

187. Ähnliches findet sich bekanntlich noch an vielen anderen Stellen, so z. B. Matth. XIII, 3, 34; Marc. IV, 33, 34; Joh. XV, 15.

188. Joh. XVI, 12.

189. Über das plangemäße Verhältnis von Staat und Kirche s. oben S. 102 ff.

190. Vgl. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie S. 219.

191. Vgl. Rickert: Kant als Philosoph der modernen Kultur S. 105. Dort weist er darauf hin, daß die Kirche, um christlich zu bleiben, die ganze Menschheit umfassen, d. h. aber, daß sie politische Aktionen unternehmen mußte.

192. Über die einzelnen Entwicklungsstadien der patristischen und scholastischen Philosophie spricht Molitor nirgends.

193. So weist Novalis (Schriften, ed. Minor (1907) II, 528) darauf hin, daß „durch den sich abspaltenden Protestantismus die Religion ihre einende Bedeutung verlor." Und der späte Schlegel bezeichnet (wie Molitor) die Reformation aus dem Grunde nicht als eine wahre Wiederherstellung der Kirche, weil sie dann ja das Papsttum hätte bestehen lassen müssen (Ph. d. G. Bd. II, S. 203).

194. Hegel betont Molitor relativ wenig.

195. Man darf selbstverständlich nicht erwarten, daß er einen Überblick über die Entwicklung der modernen Philosophie, und wenn auch nur im gröbsten Umriß gibt. Es handelt sich für ihn ausschließlich um eine „katholische" Analyse und Kritik der einzelnen Weltanschauungen, die im Laufe der modernen Geschichte aufgetaucht sind, um den Weg zu zeigen, auf dem er einzig und allein die Möglichkeit einer Regeneration sieht.

196. Zum Materialismus verhält sich dieser Pantheismus wie die Form zum Stoff, wie das Qualitative zum Quantitativen. Er ist eine (mehr gefühlsmäßige) Anschauung der Natur als Totalität, des göttlichen Alls, während der Materialismus den stofflichen Aufbau dieser Welt zu analysieren sucht.

197. Auch Schelling sah in der Kabbalah das Ursystem, wenn auch in vielfach entstellter Form, und wies auf die Notwendigkeit des Studiums der jüdischen Geheimlehre hin (Werke Bd. VIII, S. 417).

198. In ähnlicher Weise bezeichnet Schelling als die dritte Epoche die philosophische Religion, die die Erkenntnis der Offenbarung, d. h. der Prinzipien der übernatürlichen Religion enthält (Werke 2. Abteilung Bd. IV, S. 25).

199. Auf sozialpolitischem Gebiet sieht Molitor in den kommunistischen Tendenzen seiner Zeit (die 2. Aufl. des I. Bd. erschien 1857) Vorzeichen des nahenden Greisenalters. Denn in der letzten Epoche der Geschichte werden alle Menschen vor Gott gleich sein, weil alles Reale, das die Unterschiedlichkeit bedingt, ins Ideale transponiert sein, also als negatives, differenzierendes Moment nicht mehr existieren wird.

200. Auch die telepathischen Fähigkeiten, wie z. B. clairvoyance, führt Molitor auf ihn zurück.

201. In ähnlicher Weise glaubte Schelling, der Mensch müsse erst „theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden" (s. Medicus Einl. zu Fichtes Werken S. 109). Die Überzeugung von der Einwirkung theoretischer Aktionen auf das praktische Leben, also auf den Gang der Geschichte, ist auch in Schlegels Ansicht, daß die Abkehr vom Pantheismus nicht nur den Geist, sondern auch das Leben regenerieren werde, enthalten (s. Lederbogen: Fr. Schlegels Geschichtsphilosophie (1908) S. 109 f.).

202. „Die Quellen, aus denen die christlichen Väter schöpften, fanden sich teils in dem hellenistischen, teils in dem palästinentischen Judentum" (IV, 178). An dieser Stelle (S. 179) weist Molitor übrigens darauf hin, daß der Einfluß des Judentums auf das frühe Christentum doch nicht zu unterschätzen ist. Lithurgie und Symbolik, sowie die Midraschform, in der einige der alten Väter schrieben, zeigen deutlich die starken Beziehungen zu dem Judentum.

203. Werke Bd. V, S. 287 ff.

204. S. W. Bd. X, S. 290.

205. Nach Thess. I, 5; 20.

206. Die Konzentrierung auf das Irdische war allerdings im Judentum, bzw. in dem wahren, der Norm nahen Realismus, wie wir oben sahen, nicht Symptom bloßer Sinnlichkeit, sondern es war im höchsten Maße Konzentration auf Gott. Weil aber Gott nicht, wie im Christentum als absolute Transzendenz aufgefaßt wurde, deshalb scheint es, vom christlichen Standpunkt aus gesehen, als ob damals keine Konzentration auf Gott vorlag. In diesem Sinne sagt auch Steffensen (Philosophie der Geschichte (1894) S. 278): „nur den Juden ist das Diesseitsleben von feierlichem Ernst."

207. Matth. XXIII, 25 f.

208. Titus I, 15.

209. So waren die Erlasse Gregors des Großen, die auf eine Beseitigung der alten übernommenen Unreinheitsgesetze abzielten, nur Konsequenzen aus der veränderten historischen Gegebenheit (vgl. Joh. Döller: Die Reinheits- und Speisegesetze des A.T. (1917) S. 24. Dieses Buch bietet übrigens viel Material und eine umfangreiche Literaturangabe zur Auffassung der Unreinheit bei anderen Völkern der Erde.)

210. Wenn Molitor es auch nirgends deutlich äußert, so ist doch nach seinen Voraussetzungen anzunehmen, daß er den einzigen „Zweck" der Kunst, der als solcher natürlich nicht bewußt zu sein braucht, ja, es auch nicht einmal sein darf, in der Konkretisierung der Idee der metaphysischen Beziehung von Gott und Welt sieht.

211. Nur symbolische (nicht imitative) Darstellung göttlicher Kräfte (nicht des Göttlichen selbst) war also erlaubt, bzw. sogar geboten.

212. Soweit es sich hierbei um Dinge handelte, die durch den Menschen hergestellt werden mußten, wurde ein besonderes magisches Wissen verlangt: ein Zeichen dafür, daß diese Gegenstände nicht als bloß willkürlich ausgedachte Symbole, sondern gleichsam als konform sein sollende Reservoire des Göttlichen angesehen wurden.

213. Ebenso sagt Hegel: so wie ein Volk sich Gott vorstellt, so stellt es sich auch seine Beziehung zu Gott vor (Ph. d. G. S. 105). Das ist die psychologische Umkehrung des realen Gesetzes: wie der Mensch seine Beziehung zu Gott gestaltet, so wirkt Gott auf ihn zurück (s. o. S. 81).

214. Molitor vertritt damit also die Ansicht des Duns Scotus, der bekanntlich gegen Thomas von Aquinos Theorie vom überschüssigen Verdienst Christi die Akzeptilationslehre verfocht.

215. Daß sich daraus das Eheverbot für die Geistlichkeit ergab, zeigt wiederum den Unterschied zwischen Judentum und Christentum. Die „Unreinheit" war in den früheren Zeiten etwas anderes als Sinnlichkeit, erst das rein ideal gerichtete katholische Christentum vollzog diese Identifizierung.

216. Schelling dagegen sah nur dies als Funktion Christi: die abgefallene Menschheit wieder mit Gott zu versöhnen.

217. Auch hier warnt Molitor davor, das Prinzip zu verdammen, weil es einzelne gegeben hat, die es mißbrauchten (IV, 88).

218. Inwieweit diese psychologische Erklärung mit den historischen Tatsachen übereinstimmt, soll hier ganz dahingestellt bleiben.

219. Molitor verkennt keineswegs die großen Gefahren und Nachteile, die in der Organisation des historischen Mittelalters lagen. So weist er darauf hin, daß den Korporationen ein bewußter Aufbauplan fehlte, daß nur Adel, Geistlichkeit und Bürger, nicht aber die Bauern zu Zünften zusammengeschlossen waren, daß die nur-praktische Unterweisung keinen festen Bestand haben konnte, da ihr das theoretische Fundament fehlte (IV, 120).

220. Auch hier weist Molitor auf die Schwächen des Freimaurersystems hin, auf ihre rationalistischen und allzu wenig christlichen Tendenzen. Das Höchste ist für die Maurer Humanität. Aber alle sozialen Wohltaten seien noch kein Ersatz für die umfassenden Inhalte,die im Mittelalter in jenen Bünden real gewesen waren. „Der Mensch lebt nicht von Brod allein" (I^2, 742). — Diese Stellungnahme zum Problem der Freimaurer in der letzten Zeit seines Lebens ist deshalb interessant, weil Molitor selbst in früheren Jahren sich mit Leib und Seele der Freimaurerarbeit hingegeben hatte.

221. Leider war es nicht möglich, durch eine Umfrage an die deutschen Bibliotheken zu ermitteln, ob und wo sich noch ein Exemplar dieser Zeitschrift, von der allerdings nur das 1. Heft zustande gekommen ist, befände.

222. Görres Briefe (1874) Bd. II, S. 10 f.

223. Sinclair, der Freund Hegels, wollte diesen mit Molitor und seinen Freunden bekannt machen, und forderte ihn deshalb (1810) auf, nach Frankfurt a. M. zu kommen. Hegel folgte dieser Einladung jedoch nicht, aber er ließ Molitor mehrmals herzlich grüßen und entschuldigte sich, daß er es unterlassen hätte, Molitor für die Übersendung der „Ideen" zu danken (s. Hegels Briefe (1887) I, S.274.)

224. Daß an dieser Neuerung Molitor nicht unbeteiligt war, geht aus einem Brief Bettinas an Goethe hervor, in dem sie schreibt: „Es war ein höchst genialer und glücklicher Gedanke von meinem Molitor, fürs erste Christen- und Judenkinder in eine Schule zu bringen. Die könnens dann miteinander versuchen und den Alten mit gutem Beispiel vorangehen." (Bettina Arnim: Goethes Briefwechsel mit einem Kinde. Herausg. v. Jones Fränkel Bd. I (1906), S. 151.)

225. Über das Philanthropin und Molitors Tätigkeit an dieser Schule vgl. Bärwald und Adler: Geschichte des Philanthropins (1904). Bärwald: Geschichte der Realschule der israelitischen Gemeinde (1904). Ludwig Geiger: Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden (1903).

226. Steick: Bettinas Briefwechsel mit Goethe (1922), S. 50.

227. ib. S. 48.

228. ib. S. 52.

229. Diese Äußerung kann sich nicht auf die pädagogischen, sondern nur auf die philosophischen Schriften beziehen; denn die pädagogischen erhielt Goethe erst später zugesandt (s. u. S. 110).

230. Steick S. 56.

231. ib. S. 59.

232. Vgl. hierzu auch Bettinas Korrespondenz mit der Günderode, die sich um das Problem der theoretischen Pädagogik drehte („Die Günderode" in Bettinas Werken Bd. II (1920), S. 70, S. 431 und S. 465).

233. Siehe Staatskalender für das Großherzogtum Frankfurt a. M. 1812.

234. Vgl. Liermann: Das Lyzeum Carolinum (1908), S. 41.

235. Vgl. K. K. Fischer: Über die jetzigen Wirren im eklektischen Freimaurerbunde (1845); Wenz: Geschichte der Loge Carl zum aufgehenden Licht (1891). Außerdem im allgemeinen Handbuch der Freimaurerei (1900) den Artikel über Molitor.

236. A. Nikolas (in seinen Philosophischen Studien über das Christentum), übersetzt von S. Hester (1860) Bd. III, S. 114) hält ihn wegen seiner jüdischen Gelehrsamkeit für einen getauften Juden. Ebenso I. I. Wagner (Briefe und Lebensnachrichten (1851), S. 417).

237. Vgl. den Brief an das preußische Kultusministerium (Oktober 1826), der sich in der Darmstädter Dokumentensammlung in Berlin befindet.

238. In der Allgemeinen deutschen Biographie (1885).

239. Grundriß der Geschichte der Philosophie (1878) Bd. II, S. 506 ff.

240. Grande Encyclopaedie Française.

241. Baader sagt in einem Brief an Molitor (Werke Bd. IV, S. 325): „Sie, verehrter Freund, haben sich das große Verdienst erworben, zuerst wieder auf diese Lehre (von der Triplizität der Kreatur) hingewiesen zu haben.“ Diese Stelle sei erwähnt, einmal, um die fundamentale Wandlung zu beleuchten, die Molitor unter dem Einfluß der Kabbalah erfahren hatte, und dann, um noch einmal die Unmöglichkeit der Annahme zu zeigen, daß er schon früher in direkter Abhängigkeit von Baader gestanden habe.

242. Sogar aus Moskau kam man nach Frankfurt a. M., um ihn aufzusuchen (s. Varnhagen von Enses Notiz über Molitor aus dem Jahre 1821, die sich in der Berliner Staatsbibliothek befindet).

243. Zur Charakterisierung Molitors sei zum Schluß eine Stelle aus dem Nekrolog zitiert, der im Frankfurter Konversationsblatt vom März 1860 zu finden ist: „gar manchmal geschieht es, daß einem Heimgegangenen ein Lob nachgesendet wird, das einer unparteiischen Kritik gegenüber leider nicht probehaltig ist. Bei Molitor wäre eine solche Befürchtung — das werden alle, die ihn näher kannten, freudig bezeugen — undenkbar. Eine solche Liebe gegen alle Menschen und ein solches wahrhaft kindlich frommes Gemüt, eine solche Herzensgüte, wie er besaß, werden selten gefunden — übertroffen wohl nie! Darum ward ihm auch die Liebe aller, die ihn kannten, in einem Grade, welcher ein ehrendes Zeugnis dafür gibt, daß wirklich große und edle Eigenschaften im Menschen noch immer Anerkennung und Würdigung finden.“

Lebenslauf.

Am 16. Februar 1905 wurde ich als Sohn des verstorbenen Kaufmanns Emil Frankenstein und seiner Ehefrau Rosa geb. Czempin, zu Charlottenburg geboren. Ich bin jüdischer Konfession und preußischer Staatsangehörigkeit. Von der 3. Vorschulklasse bis zum Abitur besuchte ich das humanistische Mommsengymnasium zu Charlottenburg, das ich im März 1923 verließ, um zunächst an der Berliner Universität sechs Semester lang Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Kunstund Literaturgeschichte, Russisch, Spanisch und Semitistik zu studieren. Im Apr l 1926 wurde ich bei der Universität Erlangen in der philosophischen Fakultät eingetragen. Hier studierte ich zwei Semester lang bei den Herren Professoren Hensel, Leser und Hell, bei denen ich dann im Februar 1927 in Philosophie (als Hauptfach), Pädagogik und Semitistik (als Nebenfächern) promovierte.

Es sei mir gestattet, an dieser Stelle Herrn Geheimrat Professor Dr. Hensel für die vielfachen Anregungen zu danken, die ich aus seinen Vorlesungen und Seminaren wie auch in persönlichem Verkehr erhalten habe.

Literatur-Verzeichnis.

A. Molitors Werke.

?hilosophie der Geschichte oder Über die Tradition des alten Bundes und hre Fortführung in der Kirche des neuen Bundes, Bd. 1—4 (1827—1852)
?hilosophie der Geschichte, Bd. I, 2. Auflage (1857)
[deen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte (1805)
)er Wendepunkt des Antiken und Modernen (1806)
)ie Philosophie der modernen Welt (1806)
Einige Worte über Erziehung (1807)
Über bürgerliche Erziehung (1808)
Jber den Geist des Sittlichen in der Erziehung (1808)
Über die Tendenzen des jetzigen Zeitalters (in Friedrich Asts „Zeitschrift für Vissenschaft und Kunst" (1808)
Jber den Geist der modernen Philosophie und die verschiedenen Stufen ihrer eitherigen Entwicklung (ibid.)
3riefmanuskripte:
:) Varnhagen von Ense-Sammlung (Berlin)
) Autographa der Berliner Staatsbibliothek
:) Darmstädter-Dokumenten-Sammlung (Berlin)
) Radowitzsche Sammlung (Berlin)
'reimaurer-Schriften:
) De l'Institution maç(onnique dans l'ordre politique et moral) (in: Annales maç. 6. 1808)
) Liebe, Hoffnung, Glaube (ein Wechselgesang, 1825)

B. Molitors Leben und Urteile über ihn.

llgemeine deutsche Biographie (Prandtl, 1885)
llgemeines Handbuch der Freimaurerei (1900)
llgemeine Zeitung (Augsburg 1860)
3aerwald: Geschichte der Realschule der israelitischen Gemeinde zu Frankurt a. M. (1904)
3aerwald und Adler: Geschichte des Philanthropins (1904)
3ettina von Arnim: Die Günderode (Werke Bd. 2, 1920)
3ettina von Arnim: Goethes Briefwechsel mit einem Kinde (herausgegeben on J. Fränkel, 1906)
lemens von Brentano: Briefe (1855)
. A. M. Brühl: Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands (1854)
. A. M. Brühl: In Civiltá catholica (Deutsche Ausgabe, 1855)
. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie (1878)
. K. Fischer: Über die jetzigen Wirren im eklektischen Freimaurerbunde 1845)
'rankfurter Konversationsblatt (1860)
eiger: Goethe, Bettine und die Frankfurter Juden (Allgemeine Zeitung für as Judentum, 1903, Nr. 40)
örres: Gesammelte Briefe (1858 und 1874)
örres: Die christliche Mystik (1836—1842)
rande Encyclopaedie Française (Ruyssen)
Iamberger: Über die hohe Bedeutung der altjüdischen Tradition (1844)

19. Hamberger: Stimmen aus dem Heiligtum der christlichen Mystik und Theosophie (1857)
20. Hamberger: Christentum und moderne Kultur (1863)
21. Hamberger: Erinnerungen aus meinem Leben (1883)
22. Hegel: Briefe (1887)
23. Der Katholik. Jahrgang 1826. (Görres)
24. Der Katholik. Jahrgang 1827. (Klee)
25. Der Katholik. Jahrgang 1830. (Anonym)
26. Der Katholik. Jahrgang 1842. (Lutterbeck)
27. Latomia, Freimaurerische Zeitschrift (1860)
28. Liermann: Das Lyceum Carolinum (1908)
29. Noack: Philosophiegeschichtliches Lexikon (1879)
30. A. Nikolas: Philosophische Studien über das Christentum Bd. III. (dtsch. 1860)
31. Plitt: Aus Schellings Leben (1869 f.)
32. Leopold Schmid: Wo wird die Wissenschaft ihre Ruhe und Vollendung finden? (1835)
33. Sengler: Die Idee Gottes (Bd. II. 1852)
34. Steick: Bettinas Briefwechsel mit Goethe (1922)
35. Strich: Die Mythologie in der deutschen Literatur (Bd. II. 1910)
36. Wenz: Geschichte der Loge Carl zum aufgehenden Licht (1891)
37. J. J. Wagner: Briefe und Lebensnachrichten (1851)
38. Werle: Baader und sein Kreis (1924)

C. Beziehungen Molitors zu anderen Philosophen.

1. Augustin: Mauriner Ausgabe Bd. II.
2. Baader: Sämtliche Werke ed. Franz Hoffmann (1851—1860)
3. Baumgardt: Baader und die philosophische Romantik (1927)
4. Fichte: Werke ed. Medicus (1911 f.)
5. Fischer: Fichte (1914)
6. Fischer: Schelling (1923)
7. Görres: Aphorismen über die Kunst
8. Görres: Über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte (1830)
9. Görres: Ges. Schriften (1854 ff.)
10. Haym: Die romantische Schule (1870)
11. Franz Hoffmann: Zur Katholischen Theologie und Philosophie (1836)
12. St. Martin: Ministère de l'homme (deutsch v. A. F. Ozanam 1845.)
13. Nietzsche: Werke (Kröners Taschenausgabe) Bd. X (1906)
14. Novalis: Werke ed. Minor (1907)
15. Pfeiffer: Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts (1906 f.)
16. Schelling: Sämtliche Werke (1856—1861)
17. Fr. Schlegel: Sprache und Weisheit der Inder (1808)
18. Fr. Schlegel: Philosophische Vorlesungen ed. Windischmann (1804—1806)
19. Fr. Schlegel: Sämtliche Werke Bd. X. (1825)
20. Fr. Schlegel: Philosophie des Lebens (1828)
21. Fr. Schlegel: Philosophie der Geschichte (1829)
22. Fr. Schlegel: Philosophie der Sprache (1830)
23. Angelus Silesius: Der Cherubinische Wandersmann (ed. Ellinger 1895)
24. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie (1911)
25. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (1916)
26. Windelband: Einleitung in die Philosophie (1924)

Kabbalah.

1. Anonym: Die Kabbalah, ihre Hauptlehren und ihr Verhältnis zum Christentum (1885)
2. Bischoff: Die Kabbalah (1917)
3. Bloch: Die Kabbalah auf ihrem Höhepunkt (1905)
4. Buber: Legenden des Baal Schem (1918)

5. Ehrenpreis: Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbalah des 13. Jahrhunderts (1895)
6. Frank: Die Kabbalah (3. Aufl. 1922)
7. Jellinek: Beiträge zur Kabbalah (1852)
8. Joel: Midrasch Hasohar (3. Aufl. 1923)
9. Kaufmann: Philosophisches in der Kabbalah (1901)
10. Kleuker: Über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten (1786)
11. Kobb: Die Offenbarung (1915)
12. Köster: Nachweis der Spuren einer Trinitätslehre vor Christo (1845)
13. J. Fr. von Meyer: Blätter für höhere Wahrheit (Bd. IV. 1823)
14. J. Fr. von Meyer: Jezirah (1830)
15. Ernst Müller: Der Sohar und seine Lehre (1923)
16. Papus: Die Kabbalah (übersetzt von J. Nestler 1921)
17. Seidmann: Aus dem heiligen Buche Sohar (1920)
18. Sellin: Die geisteswissenschaftliche Bedeutung des Sohar (1913)

Geschichtsphilosophie.

1. Bernheim: Geschichtsauffassung und Geschichtsphilosophie (1880)
2. Bernheim: Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie (1908)
3. Otto Braun: Geschichtsphilosophie (1923)
4. G. Burckhardt: Geschichte des Kultur- und Bildungsproblems (1922)
5. Dittmann: Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel (1909)
6. Elert: Prolegomena zur Geschichtsphilosophie 1(911)
7. Engert: Teleologie und Kausalität (1911)
8 Grotenfelt: Historische Wertmaßstäbe (1905)
9. Hegel: Philosophie der Weltgeschichte (ed. Lasson 1920)
10. Hensel: Carlyle (1901)
11. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Nationalbibliothek Bd. X)
12. Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte (Bd. XXI)
13. Kant: Bd. IV ed. Cassirer (1922)
14. Kaulfuss: Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie (1907)
15. Lasaulx: Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte (1856)
16. Lederbogen: Schlegels Geschichtsphilosophie (1908)
17. Lessing: Erziehung des Menschengeschlechts (Nationalbibliothek)
18. Lindner: Geschichtsphilosophie (1921)
19. Medicus: Kants Philosophie der Geschichte
20. Mehlis: Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799 bis 1804 (1906)
21. Mehlis: Lehrbuch der Geschichtsphilosophie (1915)
22. Rappoport: Zur Charakteristik der Methode und der Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte (1896).
23. Reese: Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte (1908)
24. Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1921)
25. Rickert: Kant als Philosoph der modernen Kultur (1924)
26. Rickert: Probleme der Geschichtsphilosophie (1924)
27. Rocholl: Die Pholosophie der Geschichte (Bd. I 1878; Bd. II 1893)
28. Schneppe: Görres' Geschichtsphilosophie in seiner Frühzeit (1913)
29. Siebert: Die Bedeutung der Geschichtsphilosophie in Rudolf Euckens Weltanschauung (1909)
30. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1905)
31. Steffensen: Zur Philosophie der Geschichte (1894)
32. Troeltsch: Moderne Geschichtsphilosphie (1904)
33. Wiener: Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte (1906)
34. Windelband: Geschichtsphilosophie (1916)
35. Windelband: Präludien (1924).

Gehring & Reimers, Buchdruckerei, Berlin SW 68, Ritterstraße 75.

